Derleyenler
Sevinç Orhan, Serhat Koloğlugil
Altuğ Yalçıntaş

İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx

iletişim

Derleyenler
SEVİNÇ ORHAN
SERHAT KOLOĞLUGİL
ALTUĞ YALÇINTAŞ
İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx

Derleyenler

SEVİNÇ ORHAN
SERHAT KOLOĞLUGİL
ALTUĞ YALÇINTAŞ

İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx



iletişim

İçindekiler

Teşekkür

Kitapta yer alan makaleler Marx'a ve iktisada farklı açılardan bakan yazarların çalışmalarından oluşmaktadır. Biz editörler olarak makalelerin üretimi sürecinde, gelen yazıları reddetme hakkını kullanmayan (daha doğrusu kullanmaktan imtina eden) hakemler, başka bir ifadeyle *peer reviewers* olmaya çalıştık. Her taslak yazıyı üç editör de dikkatle okudu; yazarlara, hazırladıkları taslağı geliştirmelerine yarayacak yorumlar ve eleştiriler yöneltti. Yazıların derleme bir kitapta yer almasından kaynaklı olarak uyması gerektiğini düşündüğümüz asgari yazım kuralları dışında (tek bir kaynakça gösterimi gibi) yazarların özellikle tercih ettiği imlâ ve dilbilgisi kullanımlarına (bazı özel ifadelerin büyük harfle ya da italik olarak yazılması gibi) müdahale etmedik. Yazarların tamamının bizlerin yorumlarına ve eleştirilerine olumlu yanıt vermesiyle makaleler ilk hallerinden bu yana ciddi şekilde gelişti. Görebildiğimiz kadarıyla eksikleri azaldı. İktisadi Düşünce Girişimi'ne, bize editörlük fırsatı verdiği; yazarlara da yaptığımız eleştirilere titiz ve akademik gereklere uygun şekillerde cevap verdikleri için teşekkür ederiz. Kitabın baskıya hazırlanması aşamasında yazarlardan gelen farklı kaynakça gösterme biçimlerini bir araya getirme zorunluluğu ortaya çıktı. Bu aşamada, editörler

olarak, eksikleri, hataları ve tutarsızlıkları gidermek için azami özen gösterdik. Hâlâ hatalarımız kaldıysa kendi adımıza okuyucudan özür dileriz. İletişim Yayınları, kitap baskıya girmeden önce metin içinde bir dizi değişiklik yapmayı tercih etti. Bu değişikliklerin kitabın son halini geliştirdiğine inanıyoruz. Basım aşamasındaki katkılarından dolayı yayınevindeki dostlarımıza ve yayın sürecinin başından beri sağladığı destek için Levent Cantek'e teşekkür ederiz.

* * *

Bugün Avrupa'da Marx'ın sözünü ettiği bir komünizm hayaleti dolaşıyor mu, bunun tayinini okuyucuya bırakıyoruz. Bizim bu çalışma dolayısıyla görebildiğimiz, iktisatta bir hayaletin dolaşıyor olduğu – Marx'ın hayaleti.

Hâlâ Marx

Sevinç Orhan - Serhat Koloğlugil - Altuğ Yalçıntaş

İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx, İktisadi Düşünce Girişimi'nin 2011 yılında Pamukkale Üniversitesi'nde gerçekleştirilen "Karl Marx" konulu çalıştayında sunulan makalelerden oluşmaktadır.[1] Bu çalıştay, katılımcılarına hiçbir metodolojik veya tematik bir çerçeve çizmeden Marksist düşünceyi farklı açılardan ve olabildiğince çoğulcu bir ortamda tartışmaya açmayı amaçlamıştır. Bu kitap içinde yer alan makaleler gösteriyor ki bu amaca ulaşmış bulunuyoruz.

Çok yoğun geçen iki günlük bir çalıştayın ürünü olan bu kitaba bir "Giriş" yazmak biz editörler için önemli bazı zorlukla-

1 İktisadi Düşünce Girişimi, iktisadi düşünce tarihi ve iktisat felsefesi konularında uzmanlaşmış sosyal bilimcilerin oluşturduğu bir düşünce ağıdır. 2007 yılından beri faaliyetlerinin çoğunu haberleşme listesi üzerinden sürdüren Girişim, Türkiye'nin ve dünyanın çeşitli üniversitelerinden elliden fazla akademisyeni bir araya getirmiş, yılda bir defa Türkiye'nin farklı bir üniversitesinde toplam beş çalıştay düzenlemiştir. "Smith bu Meçhul" (Nisan 2008, ODTÜ), "İktisatta Yeni Yaklaşımlar" (Nisan 2009, İstanbul), "İktisadı Felsefeyle Düşünmek" (Nisan 2010, Uludağ) ve "Karl Marx" (Nisan 2011, Pamukkale) başlıklarını taşıyan çalıştayların beşincisi "Edebiyat ve İktisat" başlığıyla 3-4 Mayıs 2012 tarihlerinde Hacettepe Üniversitesi'nde düzenlenmiştir. İktisadi Düşünce Girişimi'nin ilk üç çalıştayında sunulan bildiriler İletişim Yayınları tarafından kitaplaştırılmıştır. Kitapların tam künyelerini bu metnin kaynakçasında bulabilirsiniz. İktisadi Düşünce Girişimi'nin internet adresi: https://iktisadidusunce.wordpress.com/.

rı beraberinde getiriyor. Bunlardan biri şu: *İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx*'ta derlenen makaleleri, Marx (ve Engels) üzerine yazılmış metinler olmalarının ötesinde, bir araya getiren ortak bir payda var mıdır? Daha genel bir ifadeyle, bugün Türkiye'de ve dünyada Marksist teorik yapıyı –savunsun veya savunmasın– ciddiye alan iktisatçıların buluştukları ortak bir kaygıdan söz edilebilir mi?

* * *

Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da kullanarak meşhur ettiği "hayalet" metaforu, Jacques Derrida'nın *Marks'ın Hayaletleri* (Derrida 2001 [1994]) kitabı ile birlikte Marksist çevrelerde yaklaşık 150 yıl sonra tekrar gündeme gelmişti. Ne var ki, Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da komünizm hayaletinin en nihayetinde kapitalizmi yıkarak somutlaşacağından bahsediyordu. Derrida'nın kitabı ise 90'lı yılların başında, bu hayaletin varlığına olan inancın bazı kapitalizm karşıtı çevrelerde bile yok olmaya başladığı bir zamanda yayımlanmıştı. Peki, Derrida'nın bu metaforu yeniden gündeme getirmesindeki esas amacı neydi? *Marx'ın Hayaletleri* unutulmaya yüz tutmuş bir hayalet için düzenlenmiş zorlama bir "ruh çağırma" seansı mıydı?

Aslına bakılırsa, Derrida bunun tam tersini söylemektedir. Bu ruh zaten *hâlâ* aramızdadır, hiçbir yere gitmemiştir çünkü insanlığın başka bir dünya hayal etmesini doğuran şartlar bugün *hâlâ* devam etmektedir. Dolayısıyla, Derrida'ya göre, neoliberal ve yeni tutucu (*neo-conservative*) ideolojilerin mutlak zaferlerini ilan ettiği, Avrupa'da kökleri 19. yüzyıldaki işçi hareketlerine dayanan birçok sol/sosyal demokrat partinin "üçüncü yol" adı altında neoliberal saflarda yer aldığı bir dönemde, başka bir dünyanın mümkün olduğuna duyulan inanç Marx'ın ruhunu *hâlâ* canlı tutmaktadır.

Neoliberal ve yeni tutucu ideolojilerin baskın hale geldiği üniversite ortamı içinde yaşayan bizler de farklı düşünmüyoruz. Derrida'nın bu öngörüsü, kapitalizmi eleştirel bir açıdan inceleyen akademik literatüre baktığımızda büyük ölçüde doğrulanmaktadır. Derrida'nın kendisi dahil, Marx'ın kullandığı

birçok kavramı, ortaya attığı teleolojik toplum kanunlarını, sınıf anlayışını vs sorunlu bulan birçok sosyal bilimci yine de günümüz kapitalizminin eleştirisinde önemli ölçüde Marx'a dayanmaktadır. Özellikle 80'li ve 90'lı yıllarda postmodern felsefenin sosyal bilimleri etkilemeye başlamasıyla, eleştirel sosyal teori içerisinde Marksist düşünceye alternatif olarak popülerlik kazanan kültürel çalışmalar ve postkolonyalizm akımları bile Marx'ın yeni (postmodern?) yorumlarından önemli ölçüde yararlanmışlardır. Bu yorumlar her ne kadar günümüz toplumuna Klasik Marksizm'in perspektifinden bakan sosyal bilimcileri çok fazla memnun etmese de, bir şeyi açık olarak ortaya koymaktadır: Marx'ın hayaleti kapitalizm karşıtı akademik çevrelerde de *hâlâ* dolaşmaktadır. Başka bir deyişle, Marksist teori, günümüz toplumunun sosyoekonomik yapısının eleştirel analizinde en önemli düşünsel araçlardan biri olma işlevini devam ettirmektedir.

Konuya salt iktisat disiplini açısından yaklaştığımızda da benzer şeyler söylenebilir. İktisat disiplini her ne kadar belirli bir "anaakım" ya da "ortodoks" iktisat düşüncesinin hegemonik varlığıyla diğer sosyal bilimlerden ayrılıyor ve diğer alanlarda çalışan birçok sosyal bilimciye göre esas olarak kapitalist ekonomik sistemin ideolojik unsurlarından birini oluşturuyor olsa da, iktisat eleştirel seslerin hiçbir zaman kaybolmadığı bir disiplin olagelmiştir. Burada amacımız iktisat disiplinin bir savunmasını yapmak değildir. Hatta iktisat disiplininde var olan "ortodoks" ve "heterodoks" iktisat ayrımını ve farklı alanlarda çalışan iktisatçılar arasındaki iletişimsizliği göz önüne alırsak, bugün tek bir iktisat disiplininden bahsetmenin bile sorunlu olduğunu düşünüyoruz. Buna rağmen, vurgulamak istediğimiz nokta, bugün Türkiye'de ve dünyada kendini iktisat disiplini içerisinde gören ya da iktisatçı olarak tanımlayan birçok sosyal bilimcinin, disiplin içerisindeki hegemonik yapıya rağmen *hâlâ* ısrarla Marksist iktisat teorilerini çalışmalarının ana eksenlerinden biri yapmaya devam etmeleridir.

Konunun iktisat bilimi açısından belki daha enteresan olan noktası, Marx'ın iktisattaki hayaletinin zaman zaman canlan-

ması, zaman zaman durulmasıdır. Karl Marx, tıpkı John Maynard Keynes gibi, kapitalist sistemin geçirdiği "kriz" dönemlerinde popüler veya akademik tartışmalarda kendinden söz ettirip, sonradan disiplin içerisindeki daha sakin hayatına geri dönmektedir. Bu "gelgit"lerin iktisat biliminin gelişimi açısından yarattığı en büyük sorun, Marx'ın hatırlandığı zamanlardaki tartışmaların "Marx bunu daha önceden söylemişti" yorumundan öteye gidememesidir. Bu sorunun aşılmasındaki önemli yollardan bir tanesi Marksist düşüncenin iktisat disiplini içerisinde süregelen tartışmaların aktif bir unsuru haline gelmesinde yatmaktadır. Bizler, her ne kadar farklı teorik yapılar kullanan iktisatçıların birbirleriyle fikir alışverişine girmesinin yapısal olarak kolay olmadığını bilsek de, bu konuda atılacak her ufak adımın iktisadi açıklamaların sofistikasyonunu artıracağı inancındayız. Bu yolla, aynı zamanda, Marx'ın "ortodoks" (ve hatta Katolik) okumalarından uzaklaşıp eleştirel (ve Protestan) bir Marx okuması yapmış olmayı umut ediyoruz.

İktisatta Bir Hayalet: Karl Marx, İktisadi Düşünce Girişimi'ne üye olan iktisatçıların bu ve benzer kaygılarla başlattıkları ortak çalışmaların bir ürünüdür. Kitaptaki makalelerin yaklaşımı ve ses tonu sadece iktisatçılara veya Marksist düşünceyle yakından ilgilenen sosyal bilimcilere değil, genel okuyucu kitlesine ulaşma amacındadır. Makaleler, İktisadi Düşünce Girişimi'nin daha önce İletişim Yayınevi tarafından yayınlanan *Görünmez Adam Smith* (Aydınonat ve Kara 2010), *İktisadı Felsefeyle Düşünmek* (İşler ve Yılmaz 2011) ve *İktisatta Yeni Yaklaşımlar* (Eren ve Sarfati 2011) kitaplarında olduğu gibi ana temayı mümkün olduğunca farklı unsurlarıyla ve açık bir şekilde okuyucuya sunmak amacındadır. Bu yaklaşımın Türkiye'de iktisat biliminin gelişimine katkı sunmasının ötesinde, özgür ve çoğulcu bir entelektüel iklim için de faydalı olacağına inanıyoruz.

Genç Marx ve "Odun Hırsızlığı Kanunu Tartışmaları"[1]

Alp Yücel Kaya

Giriş

19. yüzyılın ilk yarısında başka birçok coğrafyada olduğu gibi, kentsel ve kırsal alanda mülkiyet sahipliği ile tanımlı siyasi temsiliyetin egemen olduğu Renanya Dieti, 1841'de çıkardığı yeni bir kanun ile doğada bulunan odun, çalı, çırpı toplamayı içerecek şekilde tanımlanan "odun hırsızlığı"nı hapis, tazminat ve angaryayı da içerecek şekilde ceza ve angaryaya tabi kılmıştır. Diet'te bu kanun üzerine yapılan tartışmaları 1842'de *Rheinische Zeitung*'da değerlendiren genç gazeteci Karl Marx (1818-1883), yoksulların göreneksel haklarını ortadan kaldıran, onları zilyetsiz ve "odun hırsızı"na dönüştürerek orman sahiplerinin özel çıkarlarını koruyan kanunu ve bunun temelinde yatan ekonomik aklı eleştirmiştir ("*Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly, Third Article, Debates on the Law on Thefts of Wood*", Marx, 1975 [1842a]: 224-263). Siyasi otoritenin ekonomik kaynakları kontrolleri altında tutanların çıkarları doğ-

1 Bu metnin oluşumunda titizlikle yol gösterici önerilerde bulunan, yorum ve eleştirilerini esirgemeyen İnayet Aksu, Ahmet Yağlı, Ediz Uzun, Dilek Akyalçın Kaya ve İktisadi Düşünce Girişimi üyelerine müteşekkirim. Nihai metindeki kusur ve yanlışlıkların tüm sorumluluğu ise tabii ki bana aittir.

rultusunda araçsallaşmasının altını çizerken, bu yıllarda henüz tarihi bir özne olarak görmediği yoksulların savunmasını, oluşagelmekte olan özel mülkiyet rejiminin baskısı altında, göreneksel haklara ve onların evrenselliğine dayandırmıştır.[2] Hukuk eğitimi almış Genç Marx'ın "odun hırsızlığı" çerçevesinde mülkiyet ve hukuk üzerine yaptığı tartışma, döneminin hukuk tartışmaları çerçevesinde eleştirel bir yaklaşımı temsil etmekte, ilerleyen yıllarda yoğunlaşacağı politik ekonomi tartışmalarının ise ipuçlarını saklamaktadır. Hukuktan geçerek politik ekonominin eleştirisine yönelen bir entelektüel güzergâhta bu dönemin ayrıcalığını kendisi şöyle ifade etmektedir:

> "Benim uzmanlaşmış çalışmalarımın konusu, felsefe ile tarih yanında ikincil bir bilgi kolu saymış olmama karşın, hukuktu. 1842-43'te *Rheinische Zeitung*'un başyazarı olarak, ilk defa, maddi çıkarlar denen şey üzerine yazı yazmak gibi zor bir yükümlülükle karşılaştım. Renanya Landtag'ındaki *odun hırsızlığı*[3] ve toprak mülkiyetinin parçalanması üzerine tartışmalar, o zamanlar Renanya eyaletinin birinci başkanı olan Bay Von Schaper'in Mosel köylülerinin durumu üzerine *Rheinische Zeitung* ile giriştiği polemik ve nihayet serbest ticaret ve himayecilik konusundaki tartışmalar, iktisadi sorunlarla uğraşmam için ilk nedenler oldular" (Marx 1976 [1859]: 53).

Biz bu makalede, hukuktan politik ekonomiye doğru entelektüel geçişinin arka planını, Genç Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da çıkan "odun hırsızlığı kanunu" üzerine yazılarına odaklanarak tartışmaya çalışacağız.[4] Bunu yapmak için önce

---

2 *Rheinische Zeitung*'daki "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" yazıları için bkz. Marx (1975 [1842a]: 224-263), Marx (2004, 2005, 2010a, 2010b), Lascoumes ve Hartwig Zander (1984), Bensaid (2007: 91-119).

3 Fransızca *vol de bois* ve İngilizce *theft of wood* olarak geçen, "odun hırsızlığı" anlamına gelen, ifade, metnin 1976'daki Türkçe çevirisinde nedense "odun hırsızlığı" yerine "orman kaçakçılığı" diye çevirilmiştir. Bkz. Lascoumes ve Hartwig Zander (1984: 9) ve Marx ve Engels (1987 [1859]: 262).

4 Genç Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da "odun hırsızlığı kanunu" üzerine yazdığı yazıları tartışan diğer çalışmalar için bkz. Bensaid (2007), Lascoumes ve Zander (1984), Linebaugh (1976), Michel (1986), Sherover (1979) ve Xifaras (2002). Marx üzerine daha genel bir çalışma içerisinde bu konuda yapılan kay-

19. yüzyılın ilk yarısında gündemin ağırlığını taşıyan toplumsal dönüşümün hukuk ve mülkiyet odaklı genel bir çerçevesini vereceğiz. İkinci olarak, Genç Marx'ın hukuk eğitimini dönemin mülkiyet odaklı hukuki tartışmaları bağlamında inceleyeceğiz. Sonrasında *Rheinische Zeitung*'daki "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" yazılarına odaklanarak, Genç Marx'ın mülkiyet, hırsızlık, yoksullar, görenekler, özel çıkarlar ve devlet üzerinden giden ilginç ve yüklü incelemesini, kendi dönemindeki referans noktaları çerçevesinde, ayrıntılı bir şekilde tartışacağız. Kendi ifadesiyle kendisini "iktisadi sorunlarla" uğraşmaya ya da başka bir deyişle politik ekonominin eleştirisine yönelten bu kısa ve aykırı dönemin hukuk yoğun tartışmalarının özünü anlamak bize Marx'ın entelektüel gelişimine dair farklı bir perspektif açarken, 19. yüzyıl liberal piyasa toplumlarının incelenmesinde hukuk üzerinden yapılan tartışmaların çıkmazlarını gündeme getirecektir.

19. yüzyılda mülkiyet, hukuk ve toplumsal dönüşüm

Genç Marx'ın 1842 sonbaharında *Rheinische Zeitung*'da "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" üzerine yazdığı yazılar 19. yüzyılın ilk yarısında yaşanan hukuki, toplumsal ve ekonomik dönüşümler ve gündeme gelen tartışmaların tansiyonunu önemli ölçüde taşımaktadır. 18. yüzyıl ekonomik rasyonalite ve çıkarların, kendilerini dışlayan ve sınırlayan tutkuları bastırmaya başladıkları, kendilerine daha geniş bir alan açma yönündeki taleplerini "bırakınız yapalım, bırakınız geçelim" diyerek daha yüksek sesle dillendirdikleri (Hirschman 2008 [1977]) bir dönem olmuştur. Böylesine şekillenmeye başlayan piyasa toplumlarının temeli bireylerin ekonomik çıkarları doğrultusunda hareketlerine ya da başka bir deyişle ekonomik kaynakların özel mülkiyet altında tasarrufuna dayanmaktadır. Bu da 18. yüzyıl

---

da değer değerlendirmeler için bkz. Cornu (1958: 74-78), Draper (1977: 66-76), Kelly (2003), Löwy (2009: 9-13), Lubasz (1976), Mandel (1971: 9-14), Taiwo (1996) ve Vilar (1982a, 1982b).

sonları ve 19. yüzyılın ilk yarısında, hukuk alanında bir taraftan ortak ve karma mülkiyet yapılarının çözülerek özel mülkiyet yapılarına evrildiği, diğer taraftan adalet mekanizmalarının da giderek yerellikten çıkıp merkezileştiği bir süreçte, tekil ve yerel özellikler taşıyan göreneksel hukuk düzenlemelerinin piyasa alanının genişlediği ve derinleştiği ölçüde genel ve evrensel düzenlemelere yer bıraktığı bir kanunlaştırma sürecini gündeme getirmiştir (Berg 2006).

Bu bağlamda İngiltere'ye baktığımızda, aristokrat mülkiyet sahipleri her ne kadar parlamentonun çitleme kararları ile yüzyıllar içinde yoksulların geçimlik haklarını koruyan göreneksel hakları pahasına özel mülkiyet haklarını pekiştirseler de (Thompson 1975, 2006 [1993]), gelişen ekonomik olanaklar karşısında tasarruflarındaki ekonomik kaynakların işletmesi ve piyasalaştırılmasında verili mülkiyet düzenlemelerinin, özellikle tasarruf senetleri, miras ve kredi piyasaları konusundakilerin, kısıtlamalarıyla karşılaşmışlar; 1829-1833 arasında işleyen Kraliyet Gayrimenkul Komisyonu'nun, özel tasarruf üzerindeki kısıtlamaları kaldıracak bir arazi kanunnamesi hazırlığına girişmesine ön ayak olmuşlardır. 1840'larda ise, bu sefer buğday yasalarının kaldırılmasının yarattığı ortam içerisinde toprak sermayesine karşı sanayi sermayesince desteklenen bir arazi kanunu reformu gündeme gelmiş; gayrimenkul mülkiyeti üzerindeki aristokratik kontrol mekanizmaları mirasta eşit paylaşımı öngörerek ortadan kaldırılmıştır (Buck 1995).

Fransa'da ise Devrim'le 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nde mülkiyetin ihlal edilemeyecek kutsal bir hak olarak nitelendirilmesi ve kanunlaştırma hareketlerinin doruk noktası 1804 Medeni Kanunu'nda kanunlarca sınırlandırılmadığı sürece mülkiyetin eşyadan faydalanma ve eşya tasarruf etmenin en mutlak şekli olarak tanımlanması, göreneksel geçimlik hakları koruyan ortak ve karma mülkiyet düzenlemelerini göz ardı eden yeni özel mülkiyet anlayışının ifadesi yönünde önemli dönüm noktaları olmuştur. Bu hukuki düzenlemelere rağmen, Fransız Devrimi sırasında istimlak edilen aristokrat gayrimenkullerinin iadesi, kentleşme ve imar yatırımları ile da-

ha sık gündeme gelmeye başlayan özel mülkiyetin kamu yararı için istimlakı ve özel mülkiyetin tesis ve tescili sürecinde tasarruf haklarını kazananlarla kaybedenler arasındaki tansiyonu yansıtan "toplumsal mesele", 1830 ve 1840'ların gündemini, mülkiyetin çatışmalı doğası odağında, işgal etmektedir (Kelley ve Smith 1984: 201). Böylesine bir ortamda, 1827 Orman Kanunnamesi'nin ortak ve karma mülkiyete dayalı, köylülerin göreneksel haklarla örülü orman tasarrufunu bir özel mülkiyet rejimine dönüştürmesi toplumsal tepkileri beraberinde getirmektedir (Sahlins 1994). Göreneklere bağlı yerel düzenlemelerin hüküm sürdüğü tarımsal üretim ilişkilerinin farklı grupların 19. yüzyıl boyunca gösterdikleri toplumsal tepkiler karşısında özel mülkiyetle tanımlı bir tarım kanunu çerçevesinde düzenlenememesinin de altını ayrıca çizmek gerekir (Aberdam 1982). Bu iki gelişme, piyasa toplumunun sancılı oluşum sürecinde, toplumsal mücadelelerle kanunlaştırma hareketleri arasındaki diyalektik ilişkiyi bize oldukça iyi vurgulamaktadır.

Prusya'daki süreçte, 1799-1806 arası serflikle bağı zayıflayan köylülük, 1807 tarım reformunun getirdiği yasal düzenlemelerle bağımsız küçük üretici kategorisine doğru evrilse de, zaman içerisinde piyasalaşma ve parasallaşmanın hızla gelişmesiyle mülksüzleşme sürecine girmiş, siyaset ve hukuk alanındaki egemenliklerini koruyan toprak sahibi aristokratlar ise bu süreçten kuvvetlenerek çıkmışlardır (Gray 1976, Hamerow 1958: 38-55, Lascoumes ve Hartwig 1984: 68-69 ve Koselleck 2009). Prusya'ya bağlı olan Renanya'da ise 1795-1814 döneminde Fransa egemenliği altında kalmanın etkisiyle artık, 1804 Medeni Kanunu çerçevesinde, özel mülkiyetle tanımlı Fransız hukuk sisteminin ağırlığı mevcuttur. Özel mülkiyete vurgu yapan bir sistemin etkisi altında diğer eyaletlere göre daha farklı bir toplumsal sürecin gözlemlendiği eyalette liberal politikaları savunan bir burjuvazi ile eski rejimin savunucusu toprak sahibi aristokrasi arasındaki çatışma hâkimdir (Lascoumes ve Hartwig 1984: 70, 75-90). Bu çatışmanın sahnesi, diğer eyaletlerde olduğu gibi 1823-1847 arası faaliyet gösteren, siyasi temsiliyetin genel olarak mülkiyet sahipliği ve mülkiyet üzerinden vergi verme ile ta-

nımlı, özel olarak her biri yirmi beş üyeden oluşan üç ana gruba bağlı olduğu (aristokrat, kent ve kır temsilcileri) Renanya Eyalet Dieti olmuştur. Aristokrat temsilcilerin göreli veya mutlak çoğunluğu sağladıkları Diet'te yasama yetkisi sınırlıdır ama merkezî hükümete gönderilebilen arzuhaller de belirli bir siyasi ağırlık sağlamaktadır. Diet yasama faaliyetleri açısından iki üç senede bir Kral'ın daveti üzerine toplanmakta ve kanun önerilerini değerlendirmektedir. Genç Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da ikisi (sansür ve "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" üzerine) yayımlanan, biri (hükümetle Katolik kilisesi arasındaki çatışma üzerine) sansür dolayısıyla yayımlanamayan üç yazısının kaynağını oluşturan "Altıncı Ren Eyalet Diet Zabıtları", 1841 yılında Kral Frederick William IV kendisinden önce beş defa toplanan dietleri yasama faaliyeti için yeniden toplanmaya çağırmasıyla ortaya çıkmıştır (Lascoumes ve Hartwig 1984: 171-174 ve Marx ve Engels 1975: 739-740).

Bizim konumuzun merkezinde yer alan "odun hırsızlığı" meselesi, Prusya'da 7 Haziran 1821 tarihli odun hırsızlığının cezalandırılmasına dair kanunun yenilenmesi için sunulan kanun teklifinin Diet'te tartışılması ile gündeme gelmiştir. 1821'deki düzenleme, çalınan odunun mali değerinin karşılanmasına ek olarak orman sahibine kaybının dört katına kadar ceza ödenmesini ve orman sahibinin talebi doğrultusunda hapis cezasının orman işlerinde zorunlu istihdama (angarya) dönüştürülebilmesini içermektedir. Uygulamada görülen sorunlar nedeniyle 1834'de mülkiyet sahibine bağlı zorunlu istihdam, orman işleri dışındaki işleri de kapsar hale gelmiştir. Böylesine bir mülkiyet inşası süreci, yasamaya eşitsiz temsiliyetle yansıyan orman sahipleri ile köylüler arasındaki çatışmayı içermektedir. Ama bu sürece köylülerin geçimlik yakacak ihtiyaçları ile gelişen sanayinin kullanacağı odun talebi arasındaki tansiyonu eklemek gerekmektedir. Çünkü sanayi sermayesinin talepleri doğrultusunda 1835 ve 1837'de gerçekleştirilen düzenlemelerle her köylünün eşit olarak paylaşageldiği odunlar "özel mülkiyet" olarak tanımlanmış, dolayısıyla da ticaretinin önü açılmıştır (Lascoumes ve Hartwig 1984: 103-5). İşte kriminalizasyon ile piya-

salaşma arasında salınan "odun hırsızlığı"na dair düzenlemelerin son halkası 1841'de gündeme gelmiştir; kanun teklifine göre "odun hırsızlığı"nın kapsamı genişletilmektedir. Teklifin ilk maddesi uyarınca bu odunların aşırılması artık hırsızlık olarak nitelendirilecektir: henüz kesim yapılmamış ormanlardaki tüm odunlar; orman dışındaki işlemeye yönelik tüm yaş odunlar; kesime yönelik ayarlamanın henüz başlamadığı ağaçtan kazara kırılmış tüm çalı çırpı veya devrilmiş ağaç gövdesinden kopan tüm odun parçaları; henüz nakledilmemiş, ormanlarda veya odun depolarında bulunan yonga (ağaç kırıntısı) ve işlemelik odunlar (Lascoumes ve Hartwig 1984: 175). Renanya Dieti'nde tartışılarak 6 Temmuz 1841'te kanunlaşan bu orman kanunnamesi teklifi 13 Aralık 1843'te av alanlarını da özel mülkiyete tabi kılan yeni bir av rejimi tesisi ile tamamlanmıştır. Bu yasal düzenlemelerin getirdiği yeni suç tanım ve kategorizasyonu ile ormanlara dair suç ve cezalandırmalarda da hızlı bir artış söz konusudur (Lascoumes ve Hartwig 1984: 106-110). Ama bazı istisnai durumlarda, 1842'de Düsseldorf mahkemesinin köylüler ile Kraliyet Maliye Nezareti arasındaki davada verdiği kararda olduğu gibi, köylülerin kadimden gelen göreneksel geçimlik hakları da tanınmaya devam etmiştir (Lascoumes ve Hartwig 1984: 101). Dolayısıyla ormanlar üzerinde gelişen özel mülkiyet rejiminin hem yasama hem de yargı aşamalarında çatışmalı bir süreç izlediğinin altını çizmek gerekmektedir.

Genç Marx ve hukuk

Çatışmalı bir oluşum süreci geçiren piyasa toplumlarının düzenleyicisi olacak yeni bir hukuk sistemi inşası, 19. yüzyılın ilk yarısında, özellikle 1830 ve 1840'larda en önemli gündem maddelerinden biriydi. Tekil ve yerel kuralların hâkim olduğu, imtiyaz ve ayrıcalıklarla tanımlı eski rejim hukukundan; genel ve evrensel kuralların hâkim olduğu, piyasanın önünü açarak ekonomik çıkarların eklemlenebileceği özel mülkiyetle tanımlı yeni rejimin hukukuna geçiş süreci, kanunlaştırma tartışmaları ve mahkemelerin işleyişi çerçevesinde hukukçuları tarih sahnesin-

de giderek ön plana çıkarıyordu (Kelley 1997 ve Kelley ve Smith 1984). İşte böylesine bir ortamda, babasının da desteği ile, Genç Marx'ın seçtiği ilk eğitim ve meslek alanı hukuk oldu.[5]

Marx, 1835'de Bonn Üniversitesi'nde başladığı hukuk eğitimine 1836'da Berlin Üniversitesi'nde devam etti. Bu dönemin Berlin Üniversitesi, bünyesindeki hukukçular ve onların yarattığı tartışma ortamıyla hararetli bir merkez durumundaydı. Bir tarafta Anton Friedrich Justus Thibaut'nun temsil ettiği, doğal hukuk teorisini temel alarak 1804 tarihli Fransız Medeni Kanunu örneğinde tarihsel ve toplumsal kopuşların altını çizen evrensel ve rasyonel kanunlaştırma önerileri; diğer tarafta Friedrich Karl von Savigny'nin başını çektiği, kökenini toplumların tarihsel gelişiminde, gelenek, görenek ve inançlarda bularak, Roma hukukuna bu bağlamda ayrı bir önem atfeden, tarihsel ve toplumsal sürekliliklerin altını çizen tarihsel hukuk anlayışı (tarihçi hukuk okulu) 1810'lardan bu yana rekabet halindeydi (Small 1923, Klenner 1989).[6] Buna ek olarak, üniversitenin eski hocalarından Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in ölümünün üzerinden beş sene geçse de, eserlerinin ağırlığı günceldi; tekil kategoriler içeren örf ve görenek hukukuna karşı farklı bir doğal hukuk teorisi yorumuyla, tarihsel ve toplumsal değişimlerin altını çizerek evrensel kategorileri öngören rasyonalist bir kanunlaştırmayı vurguluyordu (Kantorowicz 1937, Franklin 1958, 1970, Jouanjan 2005: 9-45, Kletzer 2007 ve Westphal 1993: 258, 260). Hegel takipçilerinden, idealist kanunlaştırma faaliyetlerinin savunucusu ve tarihçi hukuk okulunun başlıca eleştirmenlerinden Eduard Gans yine üniversitede etkin bir hukukçuydu (Kelley 1978: 351). Böylesine bir ortam içinde, Marx farklı akımlardan beslenmiş; Berlin'deki ilk yılında her

5 Genç Marx için şu çalışmalara bakılabilir: Kelley (1978), Draper (1977) ve Leopold (2007).

6 Bu tartışmanın doruk noktasını Savigny tarafından kaleme alınan ve tarihçi hukuk okulun manifestosu sayılan Thibaut'nun 1814'teki *"Almanya için Genel Bir Kanunname Gereği Üzerine"* başlıklı layihasına cevap niteliğindeki 1814 tarihli *"Zamanımızın Kanun Koyma ve Hukuk Bilimi Alanındaki Ödevi"* başlıklı kitapçık oluşturmaktadır (Jouanjan 2005: 13-34, Güriz 2009: 209-218, Savigny 1831 [1814]).

sabah saat 9.00-11.00 arası Savigny'den pandekt hukuku,[7] çarşamba hariç her gün 12.00-13.00 arası Gans'dan ceza hukuku dersleri almıştır (Kelley 1978: 352).

Bu dönemde hukuk öğrencilerinin ilk öğrendikleri konu hukuk ile felsefenin ayrılmaz birliğiydi. Hatta hukuk "gerçek felsefe"dir (*vera philosophia*), dönemin etkili hukukçuları olan pandektlerin başlıca sloganlarından biriydi (Kelley 1978: 352-353 ve Xifaras 2002: 65). Bu anlayışa göre hukuk, gerçek bir bilimdi. Çünkü evrenseldi; dünyayı neden ve sonuçlar çerçevesinden görüyordu; doğal bilimlerden de farklı olarak ana konusu toplumun "ortak yarar"ıydı (*common good/bonum publicum*), hatta hukukun bizzat kendisi "ortak yarar"ı temsil ediyordu. 13. yüzyıldan Marx'ın zamanına kadar süren (ilk önce yönetimi inşa eden, 15. yüzyılla birlikte yönetimi sınırlayan ve 18. yüzyıl sonrası yönetimin sınırlayıcısı olan ekonominin eklemlendiği) bu "gerçek felsefe" ve "ortak yarar" arayışı, Fransız medeni hukukunu meydana getirenler de dahil olmak üzere, tüm hukukçuların ana meselesiydi. Genç Marx da, Donald R. Kelley'nin altını çizdiği üzere, bu eski gelenekten yola çıkmıştı (Kelley 1978: 350, 353).

Bu ortamın Genç Marx'a yansımasını görmek açısından, 1837'de hukuk eğitimine devam ederken babası Heinrich

---

7 Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde HKS 261 Pandekt Hukuku başlıklı dersin içeriği şöyle verilmiştir: "11. yüzyılın sonlarında İtalya-Bologna'da başlayan Roma hukuku çalışmaları neticesinde, Ortaçağ sonlarına doğru Batı Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan Roma hukukunun iktibası, 19. yüzyıldaki kanunlaştırma hareketlerine dek sürmüştür. Bu süreçte ortak hukuk (ius commune) olarak da kullanılan Roma hukuku, Corpus luris Civilis'in en önemli bölümü Digesta'nın Yunan dilindeki karşılığıyla Pandekt hukuku şeklinde de ifade edilmiştir. 16. yüzyıldan itibaren Pandekt hukuku deyimi, Roma hukukunun Alman kültürünün egemen olduğu ülkelerde ve toplumlarda doktrin ve uygulama yoluyla aldığı biçim için kullanılmıştır. 19. yüzyılın başlarında kurulan Tarihçi Hukuk Okulu'nun devamı sayılabilecek olan Pandekt hukuk bilimi, Roma hukukunun sistematik olarak incelenmesine ağırlık vermiş, hukukun sistemleştirilmesine ve modern hukukun ana kavramlarının ortaya çıkmasına hizmet etmiştir. Bu bağlamda, derslerde, öncelikle Lustinionus'tan günümüze Roma hukukunun gelişimine değinilecek, ardından ünlü Pandekt hukukçularının eserlerinden hareketle kişiler hukuku, eşya hukuku ve borçlar hukukunun temel konuları incelenecektir." http://www.law.ankara.edu.tr/index.php?bil=bil_kisiders&gosterim=ders_list&ders_id=89 (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Marx'a yazdığı mektup önemli ipuçları taşımaktadır ("*Letter from Marx to His Father*", Marx 1975 [1837]: 10-21, Kelley 1978: 353-355 ve Karahanoğulları 2002: 66-69). Bu dönemde felsefe ile hukukun birlikteliği sorunsalının zihnini meşgul ettiği gayet açıktır; zira mektupta tüm hukuk alanını kapsayan bir hukuk felsefesi geliştirmeye çalıştığını anlatmaktadır. Giriştiği çalışmada hukuk çalışmalarının o zamana kadarki geleneksel ayrımını izleyerek özel ve kamu hukuku ayrımını yapmış, özel hukuku da kişiler hukuku, eşya hukuku ve mülkiyetle ilişkileri çerçevesinde kişiler hukuku bölümleri altında incelemiştir. Bu anlamda, hukukun rasgele veya rasyonel bir hareket ve yasa koyucunun istemi ile değil, halk tarihinin bir ürünü olarak örf, adet ve göreneklerle oluştuğunu savunan Savigny'nin izinde, konusunu kişiler arası ilişkilerden alan bir hukuk anlayışı temelinde ilerlemiştir. Ama bu üçlü ayrım ile oluşan çerçeveye, tarihsel hukuk okulu öğretisi uyarınca, Roma hukukunu oturtmaya çalışmış ama bunda oldukça zorlanmıştır. Kamu hukuku bölümüne geldiği zaman, yani kamu kurallarının siyasi hedeflere ve ortak yarar meselesine eklemleneceği anda, bütün her şeyin yanlışlığını görerek neredeyse üç yüz sayfayı bulan çalışmayı bir kenara bırakmıştır. Genç Marx'a göre hata, içerikle biçim ya da "olan ile olması gereken çatışması"nda yer almaktaydı. Güncel hukuktan kopmuş temel tanımlar, düşünceler ve kavramlar olarak tanımladığı "hukukun metafiziği"nde bir sorun vardı. Matematiksel dogmatizm, geometrideki toplumsal bir çerçevesi olmayan ve zamanla değişmeyen soyutlamalar için gayet uygundu; ama ona göre "düşüncelerin yaşayan dünyasının somut ifadesinde, hukuk, devlet, doğa ve felsefenin bütününde görüldüğü gibi, nesne kendi gelişimi içinde incelenmelidir; keyfî ayrımlar ortaya konulmamalıdır, nesnenin rasyonel özelliği kendi içindeki çelişkilerle yoğrularak gelişmeli ve bütünlüğü kendisinde bulmalıdır" (Marx 1975 [1837]: 12).[8]

8 "... in the concrete expression of a living world of ideas, as exemplified by law, the state, nature and philososphy as a whole, the object itself must be studied in its development; arbitrary divisions must not be introduced, the rational

Gerçek felsefe arayışındaki Genç Marx'ın "hukukun metafiziği"ni bu şekilde sorgulamasında, 19. yüzyılın mülkiyet tartışmalarında önemli bir yer tutan Savigny'nin zilyetlik (*possession*)[9] üzerine yazdığı kitabı (Savigny 1840 [1803] ve Warnkönig 1838) etkili olmuştur (Marx 1975 [1837]: 15). Savigny bu kitapta yorumcular ve sistemciler ayrımı yaparak eski ve güncel hukuk yetkelerinin, özellikle pandektlerin kararları ve yorumlarını tartışarak kendi yorumunu işlemektedir. Bu çerçevede zilyetliği ortaya çıkaran haklardan (içerikten biçime giden yoldan) ziyade zilyetliğin doğurduğu haklar üzerinde (biçim ile içeriği ayrık tutarak) durmaktadır. Başka bir deyişle zilyetlik, kişilerin şeylerle ilişkisi değil, kişilerin kişilerle ilişkisi bağlamında tartışılmaktadır. Bunu da, Roma mülkiyet hukukundaki medeni zilyet (*civil possession*), zilyet ve doğal zilyet (*natural possession*) ayrımıyla; zamanaşımı ile iktisap (*usucapio*) ve hacir, yani zilyetliğin korunması (*interdiction*) kavramları altında incelemektedir (Kelley 1978: 357 ve Warnkönig 1838).[10] Aslında böylesine bir çalışma, verili mülkiyet tasarrufu yapısını muhafaza ederek dönemin mülkiyet meselesi ve tartışmalarına doğrudan müdahale etmek amacını taşımaktadır. Çünkü yeni bir mülkiyet rejiminin tesisi ve meşrulaştırılması sürecinde ortaya çıkan mülkiyet temelli çatışmalar ve bunların çözümünde atıf yapılan zilyetlik ve zilyetliği mülkiyete aktaran hakk-ı karar (*prescription*) kavramları, oldukça günceldir ve özel mülkiyetin sorunlu inşasında ön plana çıkmaktadır. Pierre-Joseph Proudhon'un, 1840 tarihli ve *Mülkiyet Nedir?* başlıklı özel mülkiyetle tanımlı toplum yapısını reddeden, "zilyetlik hakkından mahrum olanların, mahrum olmayanlar kadar mülkiyet hakkına sahip olduklarını" ortaya koyan eleştirel çalışma-

---

character of the object itself must develop as something imbued with contradictions in itself and find its unity in itself".

9 Zilyet, Arapça "zi-el-yed" olarak ifade edilen bir belirtisiz isim tamlamasıdır; "zi" sahip, "yed" el kelimelerinden türemiştir, "el sahibi" ifadesi ile mülkiyetten bağımsız olarak menkul veya gayrimenkulü elde tutma anlamına gelmektedir. Zilyet kavramına farklı yaklaşımlar için bkz. Katz (2009: 358-362).

10 Roma hukukunun mülkiyete dair düzenlemeleri için bkz. Erdoğmuş (1994), Günal (2003) ve Johnston (2004: 53-76).

sında yoğun Roma hukuku göndermeleri ile mülkiyet ve zilyetlik ayrımı üzerinden yaptığı tartışma buna en iyi örneklerden biridir (Proudhon 2010 [1840]). Bu noktada Savigny'nin diğer hukukçulardan farkı ise, nihayetinde verili mülkiyet tasarrufu yapısını zilyetlik üzerinden meşrulaştırsa da, mülkiyetin zilyetlikle başladığına dair yaygın liberal yoruma karşı zilyetliği hem olgu hem de hukuk olarak görmesi, mülkiyet zilyetlik bağını yadsımasıdır (Kelley ve Smith 1984: 214, 219-220).[11] Yani bir taraftan büyük toprak sahibinin zilyetliğini korurken, diğer taraftan yoksul köylülerin de zilyetlikten doğan haklarını tanımaktadır. Oysa liberal anlayış çerçevesinde toplum özel mülkiyetle tanımlıdır. Birey ya mülkiyet sahibidir ya da değildir; bu durum yoksul köylülerin zilyetlikle tasarruf ettiği kaynaklardan mahrum kalmalarını getirmektedir.

Savigny'nın 1840'da Fransızcaya çevrilerek etkisini genişleten zilyetlik çalışması, 1839'da Gans ile arasında, Marx'ın da yakından izlediği, kamusal bir tartışmaya da konu olmuştur. Gans idealist bir kanunlaştırma savunusu çerçevesinde yaptığı çalışmada (*Ueber die Grundlage des Besitzes, Eine Duplik*, Berlin, 1839) zilyetliğin bir hak değil bir olgu olduğunu savunarak, Savigny'nin zilyetlik dolayısıyla zilyet sahibinin hak sahibi olmasına dair deneyci ve tarihçi görüşünü tamamen reddetmiştir. Zilyetliği hacir (*interdiction*) ve zamanaşımı ile iktisap (*usucapio*) ile tanımlayarak da meseleyi (döneminde hukuk dünyasının temeli ve amacı görülen) felsefe dışına çıkarttığını, teorinin de bu konuda söyleyeceği bir söz kalmadığını belirtmiştir (Kelley 1978: 357-358, Kelley ve Smith 1984: 214 ve Jouanjan 2005: 55-63).

Genç Marx'a göre ise, Savigny'nin çalışması, kendi hukuk çalışmasında da tecrübe ettiği üzere, hukuki biçimin, yani Roma hukuku sınıflandırmasının (zilyetlik, zamanaşımı ile iktisap, hacir), Roma hukukçuları ve takipçilerinin oluşturdukla-

11 Ayrıca kökeni ve oluşumu giderek sorgulanan özel mülkiyetin hukuk (*themis*) ve tarihi (*clio*) bir araya getirmesi de Savigny'yi ve tarihçi hukuk okulunun çalışmalarını mülkiyet tartışmalarında ön plana çıkarmıştır (Kelly 1984 ve Levine 1978).

rı pozitif içerikle ayrılabilir olması varsayımı üzerinden gitmektedir. Biçim ve içeriğin birbirinden ayrı olarak gelişmesine dayanan anlayış Marx'a göre hatanın tam da merkezinde yer almaktadır. Oysa kavram, biçim ile içeriğin arasında uzlaştırıcı olmalıdır; hukukun felsefi ele alınışında ikisi de birbirini zorlamalıdır. Hatta biçim içeriğin devamlılığı olmalıdır (Marx 1975 [1837]: 15 ve Kelley 1978: 356-357).

Hukukun, biçimi içerikten ayırmaması gerektiğine göre, hukuki kavramlar ile pozitif/maddi hukuk birbirinden ayrı olmamalıdır; bu çerçevede felsefi anlayış da pozitif/maddi olana bağlı olarak ilerlemelidir; çünkü hukuk, yasal kurallarla toplumsal gerçekliğin kesiştiği yerdedir. Bir başka deyişle, Marx'ın geldiği yeni noktada hukuk, Hegelci hukuk incelemesi doğrultusunda (Hegel 2003 [1821], 2006 [1821]), kişilerin şeylerle ilişkisi etrafında tanımlanmalıdır, çünkü kişiyi kişi yapan onun şeylerle ilişkisidir, mülkiyettir[12]; "gerçek felsefe" arayışındaki Genç Marx böylece tarihçi okuldan felsefi okula yönelmiş, Hegelci bir yönelim içerisine girmiştir (Marx 1975 [1837]: 12-17, Kelley 1978: 354-6 ve Jeager 1967: 68-71).

Tarihçi hukuk okulundan felsefe ve Hegel'e doğru yolculuğu, *Rheiniche Zeitung*'da 9 Ağustos 1842'de yazdığı Tarihçi Hukuk Okulu üzerine eleştiri yazısında ("*The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law*", Marx 1975 [1842b]: 203-210) oldukça nettir. Genç Marx, eleştirisinin hedefine 1842 itibariyle Prusya Adalet Bakanlığı görevinde bulunan hocası Savingy'yi değil, okulun diğer önemli temsilcisi Gustav Hugo'yu (*Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Berlin, 1809 başlıklı eseri çerçevesinde) almıştır. Marx'a göre, tarihçi okulun düsturu, insanın tek hukuki özelliği olarak hayvani doğasını almasıdır; böylece her şey hukuki (ve dolayısıyla da meşru) olabilmektedir; bugün de geçmiş üzerin-

12 "Mülkiyetin ussallığı, gereksinimlerin doyumunda değil ama, Kişiliğin yalın öznelliğinin kendini ortadan kaldırmasında yatar. İlkin Mülkiyettedir ki Kişi us olarak var olsun" (Hegel 2006 [1821]: 76); "The rational aspect of property is to be found not in the satisfaction of needs but in the superseding of mere subjectivity of personality. Not until he has property does the person exist as reason" (Hegel 2003 [1821]: 73). Bu konudaki bir tartışma için bkz. Xifaras (2004).

den meşrulaştırılmakta, dolayısıyla da irrasyonel ve gayri ahlaki olabilmektedir. Bu çerçevede, hukuki kaynakların kullanımı eklektik, rasgele ve eleştiri içermeyen şekilde olmaktadır; bu durumda var olan her şey Hugo'ya yetke, her yetke de ona kanıt sağlamakta, kendi kendini üreten ve meşrulaştıran bir sistem ortaya çıkmaktadır. Bu da aslında Savigny'nin zilyetlik ve mülkiyet tasarrufu konusunda yaptığı gibi, tarihin kendi kendini doğrulaması, sonrasında da buradan hak-hukuk doğurmasından başka bir şey değildir (Kelley 1978: 359-362).

Genç Marx ve *Rheinische Zeitung*

Rheinische Zeitung (Ren gazetesi) Renanya'da yerleşik sisteme muhalif Hegelci sol ile eyaletin liberal burjavizisi arasındaki geçici ittifakın bir ürünü olarak doğmuştu (Löwy 2009: 9 ve Breckman 1999). Ekonomik süreçlerin toplumsal etkileri üzerine, Frederich Engels'in İngiltere'de işçi sınıfının durumu üzerine yazdığı makalelerin dışında yerel ölçekte fabrika yasaları, yakacak odunlar, köylerdeki yoksulluk, köy ormanlarının hazinece satın alınması, bağbozumu gibi konularda yazıların da yer aldığı, birbuçuk senelik yayım hayatı ile kısa ömürlü ama etkili bir yerel gazeteydi (Lascoumes ve Zander 1984: 63 ve Cornu 1958: 1-105). 1 Ocak 1842'de 400 abone ile yayın hayatına başlayan gazete, 1842'in ilk aylarında 800; Genç Marx'ın editörlüğü sorasında, Kasım 1842'de 1800; Aralık 1842'de ise 3400 aboneye ulaşmıştı (Cornu 1958: 98-99 ve Lascoumes ve Zander 1984: 50).

Felsefe ile ulaşacağı "ortak yarar"a artık doğrudan, basın yoluyla katkıda bulunmaya başlayan Genç Marx (Kelley 1978: 358) gazeteye ilk yazısını 5 Mayıs 1842'de, son yazını da 9 Mayıs 1843'de yazmış, 15 Ekim'den 9 Mayıs'a kadar da gazetenin editörlüğünü üstlenmişti. Mayıs ayından ekim ayına kadar doğrudan ekonomik ve toplumsal sorunları ele alan yazıları kaleme almasa da,[13] ekim ayı itibariyle tartıştığı konuların

13 "On The Freedom of the Press", (5 Mayıs 1842); "The Question of Centralisation in Itself" (17 Mayıs 1842); "The Leading Article in No. 179 of the Kölnis-

ekseninin artık iyice bu yöne kaydığı gözlenmektedir (Marx ve Engels 1975 [1842-1843]: 109-378).[14] *Augsburger Allgemeine Zeitung*'un gazeteye getirdiği eleştiri ve komünist suçlamasına ekim ayında editör olur olmaz cevap verdiği yazısı bu yönde ilk örnektir. Mesele, bir taraftan dönemin muhalif ve radikal isimlerinden Wilhelm Witling'in (Berlin'de barınma sorunları üzerine) yazısının *Rheinische Zeitung*'da yayımlanması; diğer taraftan Strasbourg'daki Bilim Kongresi'nin (1842) ayrıcalık sahibi haline gelen orta sınıfla, artık hiçbir şeyi olmayan sınıf arasındaki çatışmayı vurgulayan raporu üzerinden geliştirilen eleştiri ve suçlamayla ilgilidir ("*Communism and the Augsburger Allgemeine Zeitung*", 16 ve 23 Ekim 1842, Marx 1975 [1842c]: 215-223). Marx komünistliği reddetmiş ama dönemin sosyalist düşünürleri Leroux, Considérant ve Proudhon gibilerinin yazılarının dikkate alınması gerektiğinin altını çizmiştir.[15] Ayrıca, Almanya'daki yoksulluk, ticaretin zayıflaması, sanayide yaşanan krizle ortaya çıkan işsizlik ve ekonomik nedenlerle artan göçmenlikten dem vurmuş, bu konuların açıkça tartışılması gerektiğini savunmuştur (Marx 1975 [1842]: 219-220 ve Draper 1971: 61-62). Bu çerçevedeki iki yazı sonrası bizim de ana konumuzu teşkil eden "odun hırsızlığı kanunu" üzerine yazıları gelmiştir. Sonrasında ise oldukça kısa bir yazıda ("*The Industrialists of Hanover and Protective Tariffs*", 22 Kasım 1842, Marx 1975 [1842d]: 286), korumacı gümrük tarifelerinin (himayeciliğin) ülke içerisindeki üretim ve ticareti gerçekten koruyup koruyamayacağına dair kuşkularını dile getirmiştir (Marx 1975 [1842d]: 286 ve Draper 1971: 63). *Rheinische Zeitung*'da ekonomik ve toplumsal meseleleri gündemine aldığı son konu ise Moselle köylülerinin (özelllikle üzüm üreti-

---

che Zeitung" (10-12-14 Temmuz 1842); "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law" (9 Ağostos 1842); "Communism and Augsburg Allgemeine Zeitung" (16-23 Ekim 1842), bkz. Marx (1975 [1842]: 132-223).

14 *Rheinische Zeitung* makalelerinin değerlendirilmesi için bkz. Cornu (1958: 1-105), Draper (1971: 31-76), Karahanoğulları (2002: 69-70), Lascoumes ve Zander (1984: 51-66) ve MacLellan (1970: 79-101).

15 Bu dönemin siyasi havası ve Marx'tan öncesindeki sosyalist tartışmalar için bkz. Hobsbawm (1982).

cilerinin) giderek (vergilendirme ve tüccar karşısında) bozulan ekonomik durumları ile ilgilidir (*"Justification of the Correspondent from the Mosel"*, 13-17-18-19-20 Ocak 1843, Marx 1975 [1843]: 332-358, Cornu 1958: 93-96, Lascoumes ve Zander 1984: 113-120, Draper 1971: 63-66, Mandel 1971: 9-14 ve Lubasz 1976).

"Odun hırsızlığı kanunu tartışmaları"

Genç Marx'ın maddi çıkarlara yoğunlaştığı "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" altıncı defa, 23 Mayıs ile 25 Temmuz 1841 arasında toplanan Renanya Dieti'nde gerçekleşmiştir; aynı yıl içerisinde yayımlanan Diet zabıtları,[16] bu konu üzerine 25, 27, 30 Ekim; 1 ve 3 Kasım 1842'da *Rheinische Zeitung*'da yayımlanan makalelere kaynaklık etmektedir (Marx ve Engels 1975: 740, 744).[17] Bunlardan ilkinde, Diet tartışmalarına dayanarak sansür ve hükümetle kilise çatışması üzerine yazdığı yazılardan sonra artık ayağı yere basan konulara sıra geldiğinin altını çizen Genç Marx, Diet'in ruhunu ve fiziksel doğasını yansıtacak bir çerçeve çizeceğini okuyucuya vadetmektedir (Marx 1975 [1842a]: 224).

Çalı çırpı toplamak ve "hırsızlık"

Merkezî hükümetin yasama organının yanında yardımcı bir yasama organı olarak devreye giren Diet'te, "Odun hırsızlığı kanunu" tartışmalarının hemen başında bir kent temsilcisi, hır-

---

16 Marx kanun taslağı içermeyen zabıtların oldukça düzensiz ve tutarsız olduğunun altını çizmektedir (Marx 1975 [1842a]: 224). Zabıtlar, *Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags*, Koblenz, 1841'de yayımlanmıştır. 15, 16 ve 17 Haziran 1841 tarihli zabıtların kopyası için bkz. Lascoumes ve Hartwig (1984: 179-188).

17 1851'de Köln Belediye Başkanı Hermann Becker'in, Marx'ın 1842-1851 tarihleri arasında yazdığı makalelerin derlenerek yeniden yayımlanması için yaptığı girişim sonucu, odun hırsızlığı makalelerini de içeren *Rheinische Zeitung* sayıları, Marx'ın bu yeni derleme için yaptığı kendi el yazısı ile düzeltmeleri de içererek, Köln Belediyesi arşivlerinde bulunmaktadır (Bensaid 2007: 14, Lascoumes ve Hartwig 1984: 122, Marx ve Engels 1975: 738-739).

sızlık kategorisinin orman düzenlemelerine karşı basit ihlalleri de içerecek şekilde genişletilmesine muhalefet eder. Bir aristokrat mülk temsilcisi ise, odun aşırmanın hırsızlık olarak görülmemesinden dolayı, çok sık meydana geldiğini söyleyerek bu görüşe karşılık verir. Başka bir aristokrat mülk temsilcisi de, artık "hırsızlık" kelimesinin kullanılmasının, o ana kadar odun aşırmanın hırsızlık olarak görülmediği algısını halkta doğuracağı kaygısıyla sakıncalı olduğunu belirtir; hatta "hırsızlık" ifadesinin incelenmesi bile ona göre "tehlikeli bir meşguliyet"tir. Bu tartışmalardan sonra kanunun başlığı oylanır; artık düşen dalların/odunların aşırılması veya kuru dalların/odunların toplanması "hırsızlık" başlığı altında değerlendirilecek ve "hırsız", yetiştirilen keresteyi çalmış gibi ciddi cezalandırılacaktır (Marx 1975 [1842a]: 225).

Bu noktada araya giren Genç Marx, ağır cezalar içeren 1532 tarihli Ceza Kanunnamesi'nin odun hırsızlığını kesilmiş odun aşırma ve hırsızlık amacıyla odun kesme ile sınırladığını not eder. Oysa 1841'deki Diet'e göre, düşen dalları, çalı çırpıyı toplamak da odun çalmak da aynı tanım ("hırsızlık") altında, bir başkasından odun temellükü (*appropriation*) olarak değerlendirilmektedir. Marx'a göre, iki farklı eylem söz konusudur, dolayısıyla hukuki olarak aynı çatı altında değerlendirilmeleri oldukça zordur (Marx 1975 [1842a]: 226).

Ağaçtan kesim yapılarak odun aşırma durumunda, odun temellükü için odunu ağaçtaki organik yapısından zorla ayırmak gerekir; bu, ağacın bütünlüğüne karşı zarar verici bir harekettir, dolayısıyla ağaç sahibine karşı da zarar verici harekettir. Kesilmiş odunun üçüncü bir şahıs tarafından aşırıldığı durumda ise odun, sahibi tarafından yetiştirilmiş, kesilmiş ve işlenmiştir; odunun doğal bağlantısı (ağaç) ile arasındaki somut ilişki, kesilmesi ve işlenmesiyle başka yapay bir ilişkiye dönüşmüştür; mülkiyetle olan bağın yapaylaşması ile kesilmiş odunu alan, mülkiyetini de edinmektedir (Marx 1975 [1842a]: 226-227).

Düşen çalı çırpılar ve onların temellükünde ise durum, Genç Marx'a göre, farklıdır. Burada zaten doğal olarak mülkiyetten ayrılmış olanın mülkiyetten ayrılması söz konusudur; düşen

çalı çırpının toplanması ya da aşırılması onları ayrıca mülkiyetten ayırmayacaktır. "Odun hırsızı"nın kendi yetkesiyle mülkiyet üzerine verdiği bir hüküm (odun toplama/aşırma) mülkiyetin kendi doğasının sonucu olan bir hükmü taşımaktadır; ağaç sahibi yalnızca ağaca sahiptir, ağaç ise kendi üzerindeki dallara sahiptir, kendisinden düşen dallara sahip değildir; ağaç sahibi, dolayısıyla bu düşen dallara sahip değildir (Marx 1975 [1842a]: 227).

Genç Marx'ın, mülkiyeti kişilerin şeylerle ilişkisi (zilyetlik edinme, tasarruf ve ferağ) bağlamında değerlendiren Hegelci analiz (Hegel 2003 [1821]: 73-102, Hegel 2006 [1821]: 76-106, Knowles 1983, Stillman 1989 ve Xifaras 2004) doğrultusundaki bu yorumlama ile vardığı sonuç, çalı çırpı ve düşen dal toplamakla (ağaçtan kesilmiş ya da işlenmiş) odun hırsızlığının esasen apayrı şeyler olmasıdır. Nesne farklıdır, nesneye dair eylem farklıdır; dolayısıyla niyet de ayrı olmak durumundadır. Böylesine bir durumda, hukuken sorulması gereken ya da yasamanın sorması gereken, eylemin şekil ve içeriği olmasa bile niyetin hangi nesnel kriterlerle değerlendirilmesi gerektiğidir. Oysa Diet, her iki aşırma eylemini de "hırsızlık" olarak değerlendirmekte ve cezalandırmakta; hatta çalı çırpı toplamayı "hırsızlık" seviyesine çektiğinden, olağan odun hırsızlığına göre çok daha ağır cezalandırmaktadır.

Bu noktada Marx, tarihçi hukuk okulu eleştirilerini de hatırlatır şekilde, kanunu, eşyanın hukuki doğasının evrensel ve otantik temsiliyeti olarak nitelend irmektedir. Eşyanın hukuki doğası kanunla düzenlenmez; aksine, kanun eşyanın hukuki doğasıyla düzenlenmelidir. Oysa Diet, eşyanın hukuki doğasında olmayanı (hırsızlığı) kanunla yaratmakta, hatta bu şekilde düpedüz yoksulları kurban eden bir yalan söylemektedir (Marx 1975 [1842a]: 227).

Ama Marx, farklılık ve ayrımların bu şekilde ortadan kaldırılmasını öngören görüşün kendi kendini de imha edeceğinin altını çizer. Eğer herhangi bir ayrım yapmadan her türlü mülkiyet ihlali hırsızlık olarak nitelendirilirse, o zaman sorulacak soru, Proudhon'un iki sene önce 1840'da sorduğu gibi, bellidir:

> "Her özel mülkiyet [tasarrufu] hırsızlık olmayacak mıdır? Kendi özel mülkiyetimle diğer herkesi sahiplikten dışlamıyor muyum? Onun sahiplik haklarını ihlal etmiyor muyum?" (Marx 1975 [1842a]: 228).[18]

Bir başka deyişle, suçun (haksızlığın) farklı türleri arasındaki ayrımı yok saymak, suç (haksızlık) ile hak kategorilerini de muğlaklaştıracak, hakkı ortadan kaldıracaktır. Oysa suç (haksızlık) ile hak birlikte var olmaktadır, eğer her şey suçlaşırsa (haksızlaşırsa) hak da tabii ki ortadan kalkacaktır (Marx 1975 [1842a]: 228).

"Hırsızlık" tanımının bu şekilde genişletilmesi Marx açısından, bu yeni hırsızların hırsızlıkları kadar mülkiyet sahiplerini de ön plana çıkarmaktadır. Çünkü kanunla ortaya çıkan yeni hırsızlık tanımı, eylemler arasındaki farkı ortadan kaldırarak eylemin belirleyici özelliğini dikkate almayı reddetmektedir; ama orman sahiplerinin çıkarları söz konusu olduğunda eylem farklılığını hemen tanımaktadır. Kanun komisyonunca önerilen ve Diet'in kabul ettiği, kesici bir aletle taze dalların kesilmesinde uygulanacak ağırlaştırıcı hükme dair ek madde buna bir örnektir (Marx 1975 [1842a]: 228).

Aynı mantık, hırsızlık yapana verilecek cezanın belirlenmesinde çalınan odun değerinin ölçü olarak alınmasına dair bir

18 "*Will not all private property be theft? By my private ownership do I not exclude every other person from this ownership? Do I not thereby violate his right of ownership?*" (Marx 1975 [1842]: 228). Burada Proudhon'a doğrudan bir atıf yoktur ama biri suçun (hırsızlığın) çelişkili hukuki tanımından, diğeri mülkiyetin hukuki ve felsefi temellerine (hacir/*occupation*, zilyet/*possession*, emek/*labour*) dair tartışmadan yola çıkarak aynı sonuca ulaşmışlardır. Proudhon'un *"Mülkiyet Nedir?"* başlıklı (Proudhon 2010 [1840]), Marx'ın nitelendirmesiyle "keskin zekâlı çalışması" (Marx 1975 [1842c), 1840'da ilk baskısında 500, 1841'deki ikinci baskısında 3000 tane basılmış (Kelley ve Smith 1994: xxiii) ve Avrupa'da "her şeyi söylemekteki yeni ve cüretkâr tutumuyla çığır açıcı olmuştur" (Marx 1977 [1865]: 28). Her ne kadar meselenin özünün hukuk veya felsefede değil politik ekonominin eleştirisinde olduğunu vurgulayarak 1840'lı yılların ikinci yarısında ağır eleştiriler dile getirecek olsa da (Ege 2000) Marx, "odun hırsızlığı yasaları" üzerine yazmaya başlamadan önce, 16 Ekim 1842 tarihli "*Communism and the Augsburger Allgemeine Zeitung*" başlıklı yazısında, görüşleri ciddiye alınması gereken sosyalistler arasında Proudhon'u da saymıştır (Marx 1975 [1842c]: 219). Bkz. Marx (1977 [1865]).

kent temsilcisinin önerisi ve kanun komisyonu başkanlığı yapan aristokrat temsilcinin öneriyi "pratik" bulmayarak reddi ile de gündeme gelmiştir. Öneri ile koşut bir şekilde, Marx'a göre suç cezayı doğurur, cezanın ne olacağını da suçun içeriği belirler; içeriğin ölçüsü de mülkiyet ihlallerinde mülkiyetin değeri olacaktır. Çünkü sivil toplumu birbirine bağlayan ihtiyaçlar sisteminin işleyişinde merkezî yer tutan özel mülkiyet ve değişim çerçevesinde "değer", sivil toplumda mülkiyetin anlaşılması ve toplumsal iletişimini sağlayan terimdir (Hegel 2003 [1821]: 226-231, Hegel 2006 [1821]: 228-233, Stillman 1989: 1049-1058). Ama orman sahipleri için "pratik" olan şey, zararlarını tazmin edecek bir değer tespitine ilaveten "hırsızın" eylem farklılıkları ve özel tazmin temelinde daha fazla ceza almasıdır. Ortaya çıkan sonuç, hukuk aracılığıyla bazı özel çıkarların (orman sahiplerininkilerin) diğerlerinden daha üstün tutulmasıdır. Odun ve kişi arasındaki ilişkinin hukuken yeniden tanımlanması bağlamında yürüttüğü mülkiyet tartışmasında bu ana kadar Hegelci çizgide ilerleyen Genç Marx, tam da bu noktada, özel çıkarların (özel mülkiyet sahiplerinin) arabulucusu olacak ve genel çıkarı gözetecek bir yasama gücü öngören Hegelci anlayışı (Hegel 2003 [1821]: 336-359 ve Hegel, 2006 [1821]: 345-370) ironi ile eleştirmektedir: "Hukuki tanım bana yararlı olduğu ölçüde iyidir, çünkü bana yararlı olan iyidir", aristokrat temsilcinin gönderme yaptığı "pratik akıl işte budur" (Marx 1975 [1842a]: 229-230).[19]

Göreneksel ve evrensel haklar

Orman ve "pratik akıl" sahiplerine karşı ise Genç Marx'ın farklı bir hukuki talebi vardır:

> "Biz pratik olmayanlar ise fakir ve aynı zamanda siyasi ve toplumsal olarak mülkiyetsiz çoğunluk için ... her çıkarcı talebi altına çeviren iksir-i azamı (*pierre philosophale*) istiyoruz. Yok-

19 "This legal definition is good insofar as it is useful to me, for what is useful to me is good"... "That is practical wisdom".

> sullar için göreneksel haklar (hukuk) talep ediyoruz, hatta yerel özellikte olmayan ama bütün ülkelerin yoksullarına bir göreneksel hak/hukuk talep ediyoruz. Hatta daha ileri gidip, göreneksel hukukun doğası gereği bu en alt seviyedeki, hiçbir şeye sahip olmayan kitlenin hukuku olabileceği fikrini savunuyoruz" (Marx 1975 [1842]: 230).[20]

"Odun hırsızlığı kanunu" çerçevesinde Hegel eleştirisine girişirken (Sherover 1979), Savigny'nin göreneklere dayalı tarihçi hukuk okumasını hatırladığı dikkati çekmektedir (Jaeger 1967, Michel 1986 ve Xifaras, 2002). Genç Marx'a göre insanlık tarihinin doğal tarihin bir parçası olduğu döneme kadar uzanan görenekler, aynı hayvan türleri gibi, tarih boyunca birbirlerine eşitlikle değil eşitsizlikle bağlı olan insanların aralarındaki ilişkileri düzenlerler; dolayısıyla bir canlının diğer bir canlı pahasına yaşadığı feodal dönemden kalma imtiyazlı sınıflar, Diet'te kendi göreneksel haklarını yoksulların göreneksel haklarını dışlayacak şekilde kanunlaştırıyorlarsa, bunu eski hukukun insani içeriğinden ziyade, hayvani şeklini, yani eşitsizliğini talep ederek gerçekleştirmektedirler. Ama aristokrasinin göreneksel haklarının özel ve tekil (imtiyazlı/ayrıcalıklı) kategorilerle örülü içerikleri ile evrensel hukukun herkese eşit mesafede duran, genel kategorilerle örülü şekli çelişkidedir; göreneksel hakların içeriğinin hukukun şekli olan evrensellik ve gereklilikle çelişmesi, göreneksel haksızlıklar oldukları anlamına gelir; haksızlıkların da kanun bina etmesi söz konusu değildir (Marx 1975 [1842a]: 231).

19. yüzyılın en liberal kanunlaştırma hareketleri, yürürlükte olan hakları evrensel düzeye çekerek formüle etmişler; tekil görenekleri, arızi imtiyaz/uzlaşmalar sonucu doğan (göreneksel)

---

20 "We unpractical people, however, demand for the poor, politically and socially propertyless many what the learned and would-be learned servility of so-called historians has discovered to be the true philosopher's stone for turning every sordid claim into the pure gold of right. We demand for the poor a customary right, and indeed one which is not of a local character but is a customary right of the poor in all countries. We go still further and maintain that a customary right by its very nature can only be a right of this lowest, propertyless and elemental mass".

hakları ortadan kaldırmışlardır. Bu süreç haklarla birlikte göreneklerden de yararlananlar için yeterlidir ama hak sahibi olmayıp yalnızca görenek sahibi olanlar açısından yetersizdir. İşte bu çerçevede yoksullar için yapılacak evrensel hak talebi oldukça meşrudur, çünkü Marx'a göre nasıl bazı ihtiyari iddialar kanuni taleplere dönüşüyorsa, bu iddiaların öngördüğü haklar belli bir rasyonel içeriği sahip olduğu ölçüde, ihtiyari uzlaşmaları/imtiyazları da genelleştirir ve evrenselleştirir (Marx 1975 [1842a]: 232).

Yoksulların göreneksel hakları aslında bazı mülkiyet şekillerinin belirsiz özellikte olması temeline dayanmaktadır. Çünkü bunlar. kesinlikle ne özel mülkiyettir ne de ortak mülkiyettir. Yoksul sınıf, doğal ihtiyaçlarını karşılamak güdüsünü taşır, aynı zamanda bu güdünün hak temelinde karşılanması ihtiyacını da hisseder. Çalı çırpı toplama buna bir örnektir. Ölü dallar, çalı çırpı ile ağacın canlı bölümleri arasındaki organik ilişki, yoksulluk ve zenginliğin temsili gibidir; insani yoksulluk bu ilişkiden yola çıkarak mülkiyet hakkı duygusu geliştirir. Mülkiyet sahibine fiziki ve organik zenginliği bırakırken kendisi kendi ihtiyacı için fiziki yoksulluğu talep eder. Kendi geçimini bu yoksulluk hakkında bulur, doğa ürünlerini ve yabani olarak üreyen ürünleri toplar; bu zilyetlik doğurur ama önemli miktarda olmadıkları için gerçek bir mülkiyet sahipliğine tabi değillerdir. Yoksul sınıfa ait mülkiyet belirsizliği içeren görenekler bu şekilde hukukun güdüsel anlamıyla yönetilirler, dolayısıyla da kökenleri hem pozitiftir hem de meşrudur (Marx 1975 [1842a]: 233-234).

Ama Roma hukukunda bulunan soyut özel hukuk kategorilerinin uygulanması ile bu belirsiz mülkiyet oluşumları ortadan kalkmıştır. Yasama aklı, genel kategoriler oluşturma yolunda imtiyaz ve ayrıcalıkları ortadan kaldırırken bu belirsiz mülkiyet yapılarının en yoksul sınıfa karşı zorunluluklarını kaldırmayı da uygun görmüştür. Ama unuttuğu nokta şudur ki, tamamen özel hukuk açısından bile, çift özel hukuk söz konusudur: mülkiyet sahibinin özel hukuku ve mülkiyet sahibi olmayanın özel hukuku. Ortaçağ dönemine ait haklar, dolayısıyla mülki-

yet, her haliyle melez, ikilikli ve muğlakken; yeni yasama anlayışı, haklar ve mülkiyete dair bir birlik ilkesini öne sürmektedir. Ortaya çıkan yeni kanuni düzenlemeler, bir taraftan doğaları gereği daha önceden saptanmış özel mülkiyete dair özellikleri edinemeyen mülkiyet nesnelerini, diğer taraftan da temel doğası ve arızi var olma şekliyle ihraz (*occupation*/işgâl) hakları alanına giren, tam da bu haklar dolayısıyla her türlü mülkiyetten dışlanan sınıfların ihraz haklarına ait nesneleri göz ardı etmektedir. Bu haliyle de doğadaki ihraz hakkı çerçevesinde oluşan mülkiyetten dışlanmışlık, kendini yeni kanunlaştırma süreci içinde sivil toplumda yeniden üretmektedir (Marx 1975 [1842a]: 233). Ama fark şudur ki belirsiz mülkiyetin belirsiz dışlanmışlığı (zilyetli yoksulluğu) artık mutlak mülkiyetin mutlak dışlanmışlığı (zilyetsiz yoksunluğu) şeklini almaktadır. İşte tam da bu yüzden, Genç Marx, hakların evrensel düzeye çekildiği bir süreçte, yoksulların göreneksel haklarının da evrenselleşmesini talep etmektedir.

Özel çıkarlar ve devlet

Genç Marx'ın yoksullar için hak talep etmesi göreneksel hakların zenginlerin tekeli altına girmesinin sonucudur. Melez ve ortak mülkiyet yapıları ekonomik çıkarların sürüklemesiyle tekelleşmekte ya da başka bir ifadeyle, dışlayıcı etkileriyle özel mülkiyete evrilmektedir. Bu süreçte bazı hakların ortadan kalkması, bazılarının da yaratılmasının arkasında ekonomik çıkarlar yatmaktadır. Örneğin, yaban mersini, böğürtlen gibi dağ meyvelerini kadim-i evvelden gelen göreneklere dayanarak toplamanın da Diet'te hırsızlık olarak nitelendirilmesi, Renanya'daki dağ meyvelerinin ticaretinin önem kazanarak Hollanda'ya yapılan ihracatın sonucudur. Bir taraftan kar görenekleri suçlaştırmaktadır, diğer taraftan özel mülkiyeti yaratan özel çıkarlar ekonomik kaynakları tekelleştirmektedir (Marx 1975 [1842a]: 234-235).

Genç Marx küçük, katılaşmış, aptal ve egoist ruha sahip çıkarların kendisini yaralayan ve zarar verenden başkasını gör-

mediğinin de altını çizer; liberal piyasa toplumu anlayışının dayandığı uyumlu özel çıkarlar dünyası algısını da eleştirir bir şekilde, özel çıkarın insanların birbirleriyle karşı karşıya geldikleri bir çatışma alanı oluşturduğunu belirtir; onun için vurgulanması gereken mesele ise bu alanın insanın hayat alanı olmasıdır. Aslında yasamayı bu şekilde özel çıkarlara bağlayan Marx, çıkarların çatışmalı dünyasının altını çizerken, hukuku da bu çatışmalı dünyanın yansıması olarak incelemeye başlar (Marx 1975 [1842a]: 235-237).

Bu bağlamda Diet'in içerisinde özel çıkarların dengesiz temsiliyeti üzerinde duran Genç Marx, genel çıkar ve özel çıkarlar arasında arabulucu ve dengeleyici devlet anlayışının (İslamoğlu 2007), dolayısıyla Hegelci yaklaşımın da Hegel'den yola çıkarak, eleştirisine girişir. Orman sahiplerinin istihdam ettikleri bekçilerin çalınan odunun değerini belirlemesi, her ne kadar kent temsilcileri tarafından tarafsızlık ilkesine aykırı bulunsa da Diet'te kabul edilmiştir. Marx da, kent temsilcileri gibi, orman sahibi için çalışan bekçinin tabii ki orman sahibi çıkarları doğrultusunda hareket edeceğini; dolayısıyla değeri de mümkün olduğunca yüksek göstereceğini düşünmektedir. Hatta ona göre bekçi, çalınan odunun değerini belirleyemeyecektir çünkü her değerlendirme kendisine göre öznel bir değerlendirme olacak, kendi işinin değerini temsil edecektir; sonuçta kendi sorumluluğunda olan nesnenin değerini korumak isteyecektir (Marx 1975 [1842a]: 237-238).

Mülkiyet sahibinin çıkarlarını gözetmek, çıkarların çatışmalı dünyasında kanunları ihlal edenlerin çıkarlarına karşı olmak anlamına gelmektedir. Oysa, değerlendirme için görevlendirilen kişinin, Hegel'in de vurguladığı gibi (Hegel 2003: 119-132, Hegel 2006: 122-136 ve Westphal 1993: 249-250), hukukun tarafsızlığı ve nesnelliği çerçevesinde orman nizamnamelerini ihlal edenlerin çıkarlarını, özel mülkiyet sahibinin çıkarları kadar gözetmekle de yükümlü olması gereklidir; sonuçta orman sahipleri de orman nizamnamelerini ihlal edenler de devletin vatandaşlarıdır, devletin her ikisine de eşit mesafede durması gerekmektedir. Sonuç olarak, özel çıkarların bu şekilde tama-

men tarafsız ve nesnel olması gereken hukuka hükmeder hale gelmesi hukuku öznelleştirecektir; bu haliyle kanunlaşan öneri feodal dönem kalıntısı patrimonyal bir muhakemeden başka bir şey getirmemektedir, patrimonyal bekçi aynı zamanda hâkim rolünü de üstlenecek, değerlendirme de hükmün bir parçası olacaktır (Marx 1975 [1842a]: 237-239).

"Odun hırsızlığı kanunu"nun başka bir maddesi ile gündeme gelen, orman bekçilerinin ömür boyu görev yapmalarına dair düzenleme de benzer bir şekilde orman sahiplerinin çıkarları doğrultusunda sonuçlar çıkaracaktır. Ömür boyu görevlendirilmek keyfîliği doğuracak, hatta keyfî/ihtiyari gücün koşulsuz kölesi haline gelen orman bekçisi suçluya tarafsız davranamayacaktır. Oysa önemli olan orman bekçisine saf bir güven veya hırçın bir kuşku beslemek değil, devlete güven duymaktır. Kanunlar kişilere karşı güvence sağlamalıdır, zira özel çıkarların çatışmalı dünyasında kişiler kişilere karşı güvence sağlamaktan uzaktırlar (Marx 1975 [1842a]: 243). Bu bağlamda ömür boyu görevlendirme ile orman sahibinin hizmetçisi devlet yetkesi olurken, devlet yetkesi de orman sahibinin hizmetçisi olacaktır. Hegel'den hareket edip Hegel eleştirisine ulaşan güzergâhta Genç Marx'a göre bunun doğurduğu sonuç ise, özel çıkarın tüm devlet yapısının yönetici ruhu haline gelmesi ve devletin böylece araçsallaşmasıdır (Marx 1975 [1842a]: 245).

Diet'teki tartışmaların bir diğer sonucu hırsızlık sonrası verilecek tazminatın, zararın değeri, bu değerin dört, altı veya sekiz katı bir ceza ve miktarı çoğunlukla ihtiyari olarak belirlenen özel bir tazminattan oluşacak olmasıdır (Marx 1975 [1842a]: 250). Genç Marx bu kararla suçun orman sahipleri için büyük ikramiyeli bir piyangoya dönüştüğünün altını çizmektedir. Orman sahibi suçu bu şekilde gelir kalemine çevirerek kendisine yönelen saldırıyı kâr getirici bir fırsata dönüştürmektedir, çünkü bir ekonomik fantezi olan odunun artı değeri (*additional value*) bile hırsızlık sayesinde kendisine bir cevher bulmuştur. Suçun cezalandırılması, hukukun ihlali üzerine bir hukuki yaptırımken bireysel çıkarların bir zaferine dönüşmesi, Genç Marx'a göre, dâhiyane bir fikirdir (Marx 1975 [1842a]: 251).

Bu dâhiyane fikrin arkasında ise, orman sahibinin hem orman sahibi hem de yasama organı rolüne bürünmesi yatmaktadır. Orman sahibi bir taraftan orman sahibi olarak aşırılan odunlar için, diğer taraftan da yasama organı olarak hırsızlık suçu düşüncesi için hırsıza ödeme yaptırmaktadır. Ama aslolan, her durumda da orman sahibine ödeme yapılmasıdır. Bu anlamda Marx için, herkese eşit mesafede kalarak genel çıkarı gözetmesi gereken kamu hukuku özel mülkiyetin (özel çıkarların) kontrolüne girmektedir. Hatta çift patrimonyal hak çağına geçiş söz konusudur; patrimonyal mülkiyet sahipleri hem eski dünyanın özel cezalandırmasını hem de modern zamanların kamu cezalandırmasını talep etmektedirler (Marx 1975 [1842a]: 252).

Ama bu çerçevede dikkat edilmesi gereken nokta, orman sahiplerinin odun hırsızlığı öncesinde değil, odun hırsızlığı sonrasında "devlet"leşmesidir. Odun, kendisine özgü farklılığı sayesinde, çalındığı zaman mülkiyetinin sahibine daha önceden sahip olmadığı devlet özelliklerini bahşetmektedir. Aslında mülkiyet sahibi, hırsızlık sonucu yalnızca kendisinden alınanı geri alabilir. Ama devlet, kendisinde vücut bulunca, özel hukuk dışında suçlu üzerindeki kamu hukukunu da elde etmektedir; başka bir deyişle, orman sahipleri devleti özelleştirmektedir, devlet kendisinin özel mülkiyeti haline gelmektedir. Oysa kamu cezası, herkese eşit olması gereken bir devlet hakkıdır ve nasıl bir kişi bir diğerine kendi ahlaki bilincini devredemezse bu hak da devredilemez. Suçluya karşı her devlet hakkı, aynı zamanda suçlunun kamu hakkı olduğu için de suçlunun devletle ilişkisi, özel çıkarların çevrelediği özel bir alandaki ilişkiye dönüştürülemez. Dolayısıyla, orman sahibi devletten kamu cezaları üzerinde bir özel hak talep edememelidir. Zaten bu çerçevede başkasının suçunun bağımsız bir gelir kaynağı haline getirilmesi orman sahibini bu suça ortak etmez mi? Cezalar devletin kamu parası, devlet fonlarının iç edilmesi devlete karşı suç değil midir? Sonuç olarak odun hırsızı orman sahibinden odun çalmıştır ama orman sahibi de kanuni düzenlemeyle hırsızı kullanarak devleti soyacak konuma gelmiştir (Marx 1975 [1842a]: 252-253).

Genç Marx'ın aşırılan odunun değerlendirilmesi, orman bekçilerinin görevlendirmesi ve hırsızların cezalandırmasına dair Renanya Dieti kanun düzenlemelerinden çıkardığı sonuç, özel çıkarların devletin hareketinin sınır ve kuralını belirleyecek kadar zanaatkâr olduklarıdır. Öylesine ki özel çıkarları temsil eden sınıflar, devleti özel çıkar düşüncesine tenzil etmektedirler. Özel çıkarların kendisini devlet seviyesine yükseltecek imkânları olmadığı için, devlet kendisini özel mülkiyetin irrasyonel ve öznel hukuk (illegal) araçlarına indirmek zorunda kalmaktadır. Bir başka deyişle, haklarını tescilleyenlerin devleti tenzili, haklarını kaybedenlere karşı her türlü irrasyonel ve öznel hukuki (illegal) yolların uygulanmasını getirmektedir (Marx 1975 [1842a]: 240-241).

Sonuç

"Odun hırsızları" arasında ödeme yapamayanların muhtar ve vergi tahsildarlarınca belgelenmesi (Marx 1975 [1842a]: 245), suçluların orman sahibinin yükümlü olduğu köy yollarının bakımında angarya altında çalıştırılması (Marx 1975 [1842a]: 245), cezaların ödenmemesi durumunda angaryaya çevrilmesi (Marx 1975 [1842a]: 255), bekçinin mahkemeye çağrılması talep edildiğinde mahkemede doğacak masrafların suçlu tarafından karşılanması (Marx 1975 [1842a]: 250) Diet'in "odun hırsızlığı kanunu" çerçevesinde gündeme aldığı, tartıştığı ve onayladığı diğer maddelerdir.

Marx'ın bu maddeler ve buna bağlı tartışmaları yorumlarken hukuk ile çıkarlar dünyası arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi, dönemin liberal piyasa toplumu anlayışı ve bu anlayışın Hegelci çizgisinin de eleştirisi açısıdan önemlidir. Özel çıkarlar giderek kendilerini dünyanın nedeni olarak ortaya koymakta, inşa olan yeni hukukun bunun gereğini yerine getirmesini talep etmektedirler; zira yerine getirmediği durumda amacına uygun olmayan bir hukuk olacaktır (Marx 1975 [1842a]: 249). Bu açıdan, yasama organı olarak işleyen, özel çıkarları değil tüm eyaletin çıkarlarını gözetmesi ve herhangi bir çatışma anında

eyalet çıkarlarını özel çıkarların üzerinde tutması gereken Diet, "özel çıkarlar sınıfının meclisi" (Marx 1975 [1842a]: 262) haline gelmiştir:

> "Diet görevini tamamlamıştır, görevi gereği belirli bir özel çıkarı temsil etmiş ve nihai noktaya taşımıştır" (Marx 1975 [1842a]: 261).[21]

Bu süreçte muhtar, vergi tahsildarı gibi genel çıkarı gözetmesi beklenen yerel veya merkezi idareye bağlı görevliler de Diet'e ek olarak orman sahiplerinin temsilcisi haline gelmekte, özel çıkarların kişiselleşmiş ifadesi olmaktadırlar. Yasama ve yürütmeye bu şekilde hükmeden orman sahipleri bu süreçte suçtan para kazanır duruma gelirken, olası masraflar da suçluya yüklenmekte, suçlunun mahkemede tarafsız temsiliyeti engellenmektedir (Marx 1975 [1842a]: 250). Bununla da yetinmeyen orman sahipleri angarya talebiyle odun hırsızının kişiliği üzerinde kontrol elde etmekte, genel çıkarın ihlali ile doğan kamuya ait bir hakkın da özel mülkiyete dönüşmesine neden olmaktadır (Marx 1975 [1842a]: 255).

> "Tüm bu anlattıklarımız meclisin yürütme gücü, idari yetke, suçlananın (zanlının) hayatı, devlet fikri, suçun kendisi ve de cezalandırmayı nasıl alaşağı ederek özel çıkarların maddi aracı haline getirdiği üzerinedir" (Marx 1975 [1842a]: 259).[22]

Genç Marx, maddi temeller üzerine yükselerek odun ve ormandan başka bir şey düşünmeyen ve her maddi sorunu siyaset dışında devlet aklı ve ahlakını hiçe sayarak çözmeye yeltenen özel çıkarların dünyasını, "sapkın materyalizm" (*abject materialism*) olarak tanımlamaktadır (Marx 1975 [1842a]: 262):

---

21 "The Provincial Assembly, therefore, completely fulfilled its mission. In accordance with its function, it represented a definite particular interest and treated it as the final goal".

22 "Our whole account has shown how the Assembly degrades the executive power, the administrative authorities, the life of the accused, the idea of the state, crime itself, and punishment as well, to material means of private interest".

> "Küba'nın yerlileri altını İspanyolların fetişi olarak görürlerdi. Altın için bir bayram düzenlerler, etrafında şarkı söylerler ve sonrasında denize atarlardı. Eğer Küba yerlileri Renanya Dieti oturumlarına katılsalardı, odunu Renanyalıların fetişi olarak görmezler miydi? ..." (Marx 1975 [1842a]: 262-263).[23]

Maddi çıkar temelli özel çıkarların hâkimiyetinde sivil toplum, Marx'a göre, ekonomik kaynaklardan kopuşu ve yoksulluğu; başka bir deyişle, zilyetsizleşmeyi yaratmaktadır:

> "Yoksul sınıfların bizatihi varlığı sivil topluma özgü bir görenek haline gelmiştir, ama bu görenek bilinçli bir devlet örgütlenmesinde kendine uygun bir yer bulamayan bir görenek olagelmiştir" (Marx 1975 [1842a]: 234).[24]

Bu durumda yapılması gereken nedir? Yasama gücünün tarafsız olmadığı bir yerde hâkim de tarafsız olamaz; tarafsızlık yalnızca şekildedir içerikte yoktur, dolayısıyla,

> "Şimdi Renanyalılar, özellikle Renanyalı hukukçuların görevi tüm dikkatlerini kanunun içeriğine yönlendirmektir, ki sonunda yalnızca boş bir maske ile kalmak zorunda olmayalım" (Marx 1975 [1842a]: 261).[25]

Genç Marx'ın yaptığı eleştirel çalışmayla ulaştığı nokta, Renanyalılara seslendiği gibi, kanun şeklinin içini dolduracak içerik, "ortak yarar" ya da "gerçek felsefe" arayışıdır. Bu, bir taraftan özel mülkiyete dair evrensel hakların yanında yoksullar için evrensel göreneksel hakların tesisidir; diğer taraftan devletin ve hukukun evrenselliğinden faydalanmak isteyen özel çı-

---

23 "The savages of Cuba regarded gold as a fetish of the Spaniards. They celebrated a feast in its honour, sang in a circle around it and then threw it into the sea. If the Cuban savages had been present at the sitting of the Rhine Province Assembly, would they not have regarded wood as the Rhinelanders' fetish? ...".

24 "... the existence of the poor class itself has been a mere custom of civil society, a custom which has not found an appropriate place in the conscious organisation of the state".

25 "...it is the duty of all Rhinelanders, and especially of Rhenish jurists, to devote their main attention to the content of the law, so that we should not be left in the end with only an empty mask".

karların dizginlenilmesi sorunudur. Bu konuda *Rheinische Zeitung*'da işbirliği yaptığı Alman burjuvazisi ona çok ümit vermemektedir; yoksullar ve zilyetsiz hale gelenler ise Genç Marx'ın zihninde henüz tarih sahnesinde alacakları özne (devrimci) konumlarından uzak, pasif bir bekleyiş içindedirler (Löwy 2009: 9-26). Genç Marx'ın hukuktan kopuşu işte bu noktada başlamaktadır.

Bu düşünsel sürecin arka planında bulunan "odun hırsızlığı kanunu tartışmaları" yazılarındaki incelemesinde Genç Marx'ın ayağı fena halde dolaşmıştır. Döneminin kanunlaştırma ve mülkiyet üzerine yoğun hukuki tartışmaları çerçevesinde, ilk önce, zilyetliğin yarattığı haklar üzerinden kişilerin kişilerle ilişkisini vurgulayan Savigny'nin karşısına Hegel eleştirisi ile çıkmış, kişilerin şeylerle ilişkisini vurgulayan bir hukuk anlayışı ile ortaya çıkan zilyetsizleşmeyi sorgulamıştır. Sonrasında ise, bu zilyetsizleşme bağlamında yoksulların meşru göreneksel zilyetlik haklarının altını çizerek evrensel hakların savunucusu Hegel'i göreneksel hakların savunucusu Savigny üzerinden eleştirmiştir. Bununla da kalmamış özel çıkarların dengeleyisi olacak bir devlet anlayışını ön plana çıkaran Hegel'i, Diet'teki yasama örneğinde görüldüğü üzere özel çıkarların devlet üzerindeki hâkimiyetine vurgu yaparak Hegel ile eleştirmiştir. Yazılar boyunca hukukçu formasyonu etkisi altında ne Hegel'den ne de Savigny'den kopabilmiş, sürekli kendisine çıkışlar arayan ilginç bir düşünsel güzergâh izlemiştir (Jaeger 1967: 71-78, Michel 1986 ve Xifaras 2002: 41). Savigny ile Hegel'in uyuşamadığı bu tartışmada, özel çıkarların evrenselleşen hukukunun göreneksel hakları ortadan kaldırarak doğurduğu zilyetsizliğe karşı, ortak yarar arayışında göreneksel hakların evrenselliğini savunmuştur.

Nihayetinde hukuk etrafında dönen bu kısır tartışma, kendine tatminkâr cevaplar bulamayan Marx'ı, kişilerin şeylerle ilişkisi yani mülkiyet ilişkileri çerçevesinde özel çıkarların maddi dünyasını sorgulamaya yönlendirmiş; 1843 sonrası politik ekonomi çalışmalarına başlamasına neden olmuştur. İşte tam da bu yüzden, 1859'da yayımladığı *Ekonomi Politiğin Eleştirisi-*

ne Katkı'nın önsözünde odun hırsızlığına dair "tartışmalar, iktisadi sorunlarla uğraşmam için ilk nedenler oldular" demektedir (Marx 1976 [1859]: 53). Bu bağlamda, politik ekonomi üzerine çalışmaları da göstermiştir ki mülkiyete dair tartışma, Proudhon'un ve kendisinin gençlik yıllarında yaptıkları gibi, mülkiyet ilişkilerinin hukuki ifadelerinden ziyade üretim ilişkilerinin eleştirel bir incelemesi ile bir sonuç verebilmektedir (Marx 1977 [1865]: 29, Pasukanis 2011 [1926]: 109-135, Taiwo 1996, Karahanoğulları 2002: 80-81 ve Aksu 2008).

Sonuç olarak hukuktan politik ekonomiye geçişle birlikte, Marx'ın gençlik yıllarında karşılaştığı çıkmaz, politik ekonominin eleştirisine, 1867'de ilk cildi yayımlanacak Kapital'e doğru giden yolda çözülmüştür. Hatta öylesine çözülmüştür ki başlangıçta birbiriyle uyuşmayan Hegel ve Savigny analizleri uyuşarak, kişilerin şeylerle ilişkisi olarak ifade edilen mülkiyet ilişkileri üretim ilişkilerine damgasını vurarak kişilerin kişilerle ilişkileri olarak ifade edilen toplumsal ilişkilerin temeli ve açıklayıcısı haline gelmiştir (Jaeger 1967: 78-89). Bu uyuşmaya rağmen, Genç Marx için "gerçek felsefe" olan hukuk, Marx'ta yerini politik ekonomiye bırakmıştır.

Marksist İdeoloji Kavramı

Hüseyin Özel

Giriş

İdeoloji kavramı, Marksist yazında birbiriyle ilişkili olsa da yine de ayrı tutulabilecek, hatta birbiriyle çelişebilen iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki olan *ideolojik üstyapı* anlayışı, ideolojinin daha çok kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimini kolaylaştırma işlevini öne çıkarmaktadır. Bu anlayışa göre ideolojik üstyapı kurumlarının temel işlevi, kapitalist üretim ilişkileri ve tarzının insan doğasına en uygun, bu yüzden de değişmez bir sistem olduğunun gösterilerek kapitalizmin "doğallaştırılmasıdır". Buna karşılık, ideolojiyi bir *yanlış bilinç* (*false consciousness*) diye gören anlayışa göre ideoloji, gerçeğin yanlış, çarpıtılmış bir betimlemesini sunan bir tür *camera obscura* işlevi görmektedir. Ancak bu iki kavramın birlikte ya da aralarında bir ayrım yapmadan kullanılması, ideolojinin toplumsal bakımdan oynadığı kurucu rolün nasıl işlediği konusunda bir karışıklığa yol açmaktadır. İlk anlayış, ideolojinin hem bireysel hem de toplumsal düzeydeki kurucu rolünü ya da yorumsamacı (*hermeneutic*) boyutunu öne çıkarmaktadır. Ancak ikinci anlayışa göre eğer ideoloji doğası gereği yanlışsa, o zaman bu kurucu rol nasıl oynanacaktır? Bir başka açıdan bakıldığında, eğer ideoloji gerçekte yanlışsa,

o zaman oynadığı kurucu rol onu –toplumsal çözümlemeye sunduğu katkı anlamında– "doğru" kılmayacak mıdır?

Bu yazıda, ideoloji kavramının bu iki farklı anlamı arasındaki ilişkiler ele alınarak bunların birbirini tamamladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla yazıda, Marksist ideoloji anlayışının birbiriyle bağıntılı olan üç "uğrağı" dikkate alınmaktadır. İlk uğrak, *bütüncül uğrak* ya da *yorumsamacı uğrak*, yanlış bir bilinç biçiminin kurucu rolünü dikkate almaktadır. Özellikle kapitalizmde meta fetişizmi, yabancılaşma ve şeyleşme süreçlerinin egemen olması, kapitalizmin kendi gerçekliğinin de "yanlış" (ya da Marx'ın kullandığı metaforu kullanırsak, "baş aşağı") olması demeye gelir. Aşağıda gösterileceği gibi, kapitalizm insanı kendi "özüne" aykırı koşullar altında yaşamaya zorladığı için "yanlıştır". Bu durumda, bu "yanlış" gerçekliğin eleştirel olmayan bir biçimde sunulması ya da "doğallaştırılmaya" çalışılması, ideolojik bir tavır olacaktır; ancak bu tavra yol açan, yanlış gerçekliğin kendisidir. Bu yanlış bilinç biçimi, toplumdaki belirli kesim ya da sınıflardan bağımsız bir biçimde, bütün toplumun "ortak paydasını" oluşturacak biçimde, bir kapitalist ile bir işçinin bilincini birbirine bağlayan vizyonu oluşturur. Böylelikle de, kapitalist toplumun temel bir kurucu öğesi halini alır. İkinci uğrak olan *işlevsel uğrak*, ideolojinin sınıfa bağımlı yönünü dikkate almaktadır. Her ne kadar bu bakış açısının kendisi bütüncül vizyon tarafından yaratılsa da, yalnızca fetişleşmiş, şeyleşmiş gerçekliğin eleştirel olmayan yansıtılması ile kalmaz; aynı zamanda da idealize edilir, doğallaştırılır, ve sonsuzlaştırılır. Başka deyişle bu düzey, ideolojinin işlevselliği ile nitelenir. Üçüncü uğrak olan *bireysel uğrak*, çokluk psikolojik nitelikteki mekanizmalar yoluyla ideolojik vizyonun sürdürülmesi boyutunu tanımlamaktadır. Goethe'ye atfedilen, "Bizi kimse kandırmaz; biz kendimizi kandırırız," deyişi bireysel uğrağı niteleyen bir sözdür. Başka deyişle, bireyler hem sosyal yapıların hem de ideolojinin yeniden üretimine bilinçli bir biçimde katılırlar. Bu üç uğrak, ideolojinin hem yeniden üretim mekanizmalarını hem de sosyal yapı ve ilişkilerin, bu arada kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimini birlikte gerçekleştirir.

Yazıda ayrıca, iktisadın kendisinin de, kapitalizmin işleyebilmesi için gerekli olan kurumsal yapının ve bu kurumsal yapı içerisinde devinecek insan tipinin yaratılması sürecine katkıda bulunma biçimindeki dönüştürücü bir işleve sahip olduğu, bu yönüyle de bir ideoloji biçimi olduğu düşüncesi benimsenmektedir. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, bir "yanlış bir bilinç" biçimi olarak iktisadın asıl yanlışlığının sahip olduğu dönüştürücü gücü kullanma biçiminden değil, bizzat yansıttığı kapitalist gerçekliğin kendisinin "yanlış" olmasından kaynaklandığıdır. Bir ideoloji olarak iktisadın temel sorunlarından birisi, yalnızca kapitalist gerçekliğin bütün yönleriyle anlaşılabilmesini engelleyecek bir "maske" işlevi görmesinin ötesinde, bu gerçekliğin kendisini hiçbir eleştiriye tabi tutmamasıdır. Gerçekliğin kendisi yanlış olduğu sürece, onun eleştiri süzgecinden geçirilmeden sunulması, bilinç biçiminin de yanlışlığı sonucunu verecektir. Bu yazıda savunulan görüş de budur: İktisadın bir ideoloji olma biçimi, aslında kapitalist gerçekliğin eleştirilmeden (ya da yine Marx'ın metaforuyla, "ayakları üzerine oturtulmadan") sunulmasından kaynaklanmaktadır. Ancak paradoksal gözükse de bu sunuş ya da doğallaştırma, aynı zamanda yansıttığı gerçekliğin yeniden üretimini sağlayan önemli bir araç haline de dönüşmektedir. "Çifte yorumsama" denilen bu durum, iktisadın ayırt edici özelliklerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Dolayısıyla bu yazıda, önce sosyal bilimin ve iktisadın kurucu rol oynama özelliği dikkate alınacak; daha sonra kapitalist üretim ilişkilerinin "yanlışlığının" bu ilişkileri eleştiri süzgecinden geçirmeyen iktisat "bilimi" tarafından yansıtılmasının da ideolojik niteliği dikkate alınacaktır. Bu tartışmalara dayanarak da ideolojinin, sosyal ilişkilerin yeniden üretimine katılma yolları ile üç "uğrağı" ele alınacaktır.

Yorumsamacı uğrak: Düşüncenin kuruculuğu

İktisadın yönteminin ne olduğu ya da ne olması gerektiğine ilişkin çok sayıda ve değişik tartışmalar olsa da (Özel 2000),

genel olarak iktisadın benimsediği yöntem anlayışının şu ya da bu ölçüde pozitivizmin savunduğu temel ilkelere yakın durduğu söylenebilir. Genel olarak pozitivizmin iki temel savından söz etmek yararlı olabilir (Bhaskar 1994: 36-40): İlk olarak bilim, gelişimi itibariyle tekçidir (*monistik*); yani, gözlem yoluyla geçersizliği gösterilen teorilerin atılması yoluyla, çizgisel olarak doğrusal bir hat üzerinde ilerler. İkinci olarak da bilim, yapısı itibariyle tümdengelimcidir (*deductivist*); yani gerek teorilerin geliştirilmesine ilişkin modellerde (varsayımsal tümdengelimsel –*hypothetico-deductive*– model gibi) gerekse de açıklama modellerinde (genel yasalı açıklama –*deductive-nomological*– modeli gibi) tümdengelimsel akıl yürütme geçerlidir. Dolayısıyla, pozitivist bilim felsefesinin iki önemli ilkesi, bilimsel yasaların ampirik düzenliliklere dayandığı (*empirical invariance)* düşüncesi ile yasaların olayları (*events*) dikkate alan örnekler yoluyla doğrulandığı (ya da yanlışlandığı) *(instance confirmation)* düşüncesidir (Bhaskar 1989: 124). Pozitivizm, nedenselliği olaylar arasında değişmeyen bağlantılar (*constant conjunctions*) ile, yani aynı nedenlerin aynı etkileri doğurması durumunda nedensellikten söz edilebileceği düşüncesiyle açıklayan Humecu nedensellik anlayışını benimsemektedir (Bhaskar 1975: 141). Bu durumda, nedensel yasalar her zaman ampirik düzenliliklere, ampirik düzenlilikler olaylara, olaylar da duyu deneylerine indirgeniyor demektir (Bhaskar 1989: 15). Bunun anlamı, Humecu yaklaşımın, dünyanın birbirinden ayrı, atomistik olaylar arasındaki değişmeyen bağlantılarla kurulu olduğunu kabul ediyor olmasıdır. Bu bakımdan yaklaşım, belirli tipte bir insan anlayışını, yani insanların yalnızca verili olguları ve aralarındaki değişmeyen bağlantıları kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesini benimsemektedir (Bhaskar 1975: 198). Bu anlayışın, özellikle toplumbilimleri açısından önemli bir içermesi de, yöntembilgisel bireycilik anlayışıdır. Kısaca, pozitivist yaklaşım bir "üçleme"ye dayanmaktadır: Humecu nedenselliğe dayanan ampirik gerçekçilik; ontolojik nitelikteki önermelerin her zaman epistemolojik önermelere indirgenebileceğini varsayan, yani varlık dünyası ile onun bilgisi arasında bir ayrım yap-

mayan indirgemeci anlayışı dile getiren bakış anlamında kullanılan "epistemik yanılgı" (*epistemic fallacy*) ve sosyolojik ya da yöntembilgisel bireycilik (Bhaskar 1975: 16). Ampirik gerçekçilik, duyu deneylerinin söz konusu olduğu "ampirik" düzey (D_e) ile olayların söz konusu olduğu "aktüel" düzeyi (D_a), bu düzeyle de görünürdeki gerçekliğin "ardında" yer alan yaratıcı mekanizma ve yapıların söz konusu olduğu "gerçeklik" düzeyini (D_r) bir tutmaktadır; yani $D_r = D_a = D_e$ (Bhaskar 1975: 229). Bunun temel nedeni, ampirik gerçekçiliğin, gerçekliği "kapalı sistemler"den (*closed systems*) yani değişmeyen bağlantılardan oluştuğunu varsaymasıdır. Buna karşılık açık sistemlerde, A tipi olaylar dizisinin her zaman B tipi olaylar dizisi tarafından izlenmesi söz konusu değildir (Bhaskar 1975: 73). Başka deyişle açık sistemler, gerçekliğin çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu, hiçbir katman ya da düzeyin üzerine temellendiği öteki katman ya da düzeye indirgenemediği durumlarda söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, kapalı sistem anlayışının doğal sonucu, indirgemecilik ve epistemik yanılgıdır.

Genel olarak pozitivist yaklaşımın, ontolojik bakımdan kapalı sistem anlayışını ya da daha genel olarak Harré'nin (1984) Klasik Newtoncu anlayışı anlatmak için kullandığı terimle "tanecik" düşüncesi (*corpuscularian inheritance*) ya da genel olarak "klasik eylem paradigması" (*classical paradigm of action*) (Bhaskar 1975: 79) benimsediği söylenebilir. Bu anlayış, maddeye ilişkin olarak *tanecik* (*corpuscularian*) düşüncesi ya da atomistik bir bakış açısı ile *mekanik* bir nedensellik düşüncesine dayanmaktadır; bu da aslında kapalı sistem anlayışını ve giderek *indirgemeci* bir bakış açısını ortaya çıkarmaktadır: Daha yüksek düzey ya da katmandaki varlık, özellik ya da güçler, daha alt düzey ya da katmandaki varlık, özellik ya da güçlere dayanmaktadır; ya da onlar tarafından açıklanabilir; ya da onlar tarafından öngörülebilir (Bhaskar 1975: 114-15). Sonuç alarak pozitivist anlayış, üç unsurun bileşimi olarak görülebilir: Kapalı sistem anlayışı, mekanik nedensellik anlayışı ve insanların yalnızca duyu deneylerini kaydeden pasif alıcılar olduğu düşüncesi. Bunun yanında, böyle bir bakış açısının sosyal bilim-

ler için de geçerli olduğunun savunulması ("yöntem birliği" ilkesi), özellikle sosyal bilimin her zaman değer yargıları ya da ideolojilerden bağımsız olması gerektiği, sosyal bilimin de tıpkı doğa bilimi gibi bilim insanının dışındaki dünyadan edindiğimiz duyu deneylerine dayalı olması gerektiğini savunan bir "bilimcilik" (*scientism*) anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bu anlayışta bilimin esas amacı, ampirik düzenliliklerin kaydedilerek gerçekliği olduğu gibi göstermektir.

Ancak bilimciliğin dayattığı ampirik düzenliliklerin kaydı biçiminde ortaya çıkan determinizm, sosyal bilimlerde, özellikle de iktisatta, hem ideolojik bir boyut kazanmakta hem de bu boyutun bir uzantısı olarak toplumu dönüştürme rolünü de üstlenmektedir. Sosyal ve ekonomik gerçekliğin iktisat "biliminin" söylediği gibi olduğuna ilişkin inanç, görünen gerçekliğin kalıcı, değişmez ve doğal olduğuna ilişkin bir anlayışı ya da "başka bir alternatif yok" (*TINA* oluşumu[1]) düşüncesini desteklemektedir (Bhaskar 1994: 10). Bu ise, bir yandan kapitalizmin ve onun "yasalarının" değişmez, kalıcı, doğal ve "doğru" olduğunu öngörürken; kapitalizmin işleyişini zora sokacak herhangi bir bireysel davranış ya da sosyal eğilimin yalnızca yararsız olmakla kalmayıp aynı zamanda giderilmesi gereken bir "bozukluk" olduğu düşüncesini de desteklemektedir. Aslında bu nokta, sosyal bilimin ve bu arada iktisadın kendisinin de sosyal gerçekliği dönüştürmek için kullanılacak bir eyleyen olduğu gerçeğini gözlerden saklamaktadır.

Bir sosyal bilim olarak iktisat da açıklamaya çalıştığı "nesnenin" yani toplumun bir parçasıdır. Bunun anlamı, iktisadın nesnesi olan sosyal gerçekliğin, iktisadın ortaya attığı görüşlerden bağımsız olmayacağıdır. Başka deyişle iktisat, kendi nesnesine "içseldir"; bu yüzden de açıklamaya yöneldiği gerçekliği etkileme, hatta dönüştürme kapasitesine de sahiptir (Bhaskar 1989: 47).[2] Öte yandan, iktisadın kendisi de sosyal gerçeklikte ortaya çıkan değişmelerden etkilenecektir. Bu yüzden iktisadi gerçeklik, toplumda yer alan bakış açıları, dünya görüş-

1 "*There is No Alternative*" deyişinin baş harflerinden.

2 İktisadın dönüştürücü gücüne iki örnek, Özel (2003)'de tartışılmaktadır.

leri ve ideolojilerden bağımsız olmayacaktır (Bhaskar 1989: 48). Bu "çifte yorumsama" (Giddens 1984: 284), sosyal bilimin öngörülerinin kendilerine ilişkin olarak geliştirilen bağlamdan ayrı tutulamamaları yüzünden, bu öngörülerin zaman zaman "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" biçimini almalarına; yani kendilerini "doğru" kılacak kurumsal yapıların ortaya çıkmalarına katkıda bulunmalarına yol açmaktadır (Giddens 1984: xxxii-xxxiii).

Bu bağlamda akla gelen en ünlü örneklerden birisi Marx'ın 11. Tezidir: "Felsefeciler, değişik yollardan, dünyayı yorumladılar; oysa asıl sorun, onu değiştirmektir" (Marx 1975: 423). Bunun da yolu, aslında teoridir; çünkü "Teori, bir kez yığınlarca kavrandığında, maddi bir güç haline de gelir" (Marx 1975: 251). Eğer herkes Keynes'in dediği gibi, "ölmüş bir iktisatçının kölesi" (Keynes 1936: 383) ise, sosyal bilimin öznesi ile "nesnesi" arasındaki ilişki, kendisini iki düzeyde gösteren bir yorumsamacı unsur yüzünden dinamik bir ilişkidir. İlk olarak, sosyal (ya da ekonomik) dünyanın kendisi, insanların eylemlerini yönlendiren "anlam" kategorisi tarafından kurulur. İkinci olarak, sosyal bilimin (ve iktisadın) kendisi de bu dünyanın kuruluşuna katılır. Bu "oyunun kurallarını değiştirme" çabası, sosyal dünyada var olan "açık sistemlerin" doğal bir sonucudur. Sosyal dünya kapalı sistemlerin, yani Humecu "sabit bağlantıların" yokluğu ile nitelenir; hatta sosyal "olguların" kendileri bile anlam kategorisine dayanarak "kurulmuş" niteliktedir.

Dolayısıyla, sosyal bilim iki bakımdan "yorumsal" niteliktedir. İlk olarak, yorumsamacı sosyal teorinin benimsediği gibi sosyal dünya, dışarıdan yapılan gözlemlere dayanılarak değil, "içeriden" anlaşılmalı, yani anlam ve kavramsal bağlantıları dikkate almalıdır; çünkü sosyal gerçekliğin kuruluşu bu bağlantılara büyük ölçüde dayanmaktadır (Bhaskar 1989: 134-35).[3] Bu yüzden de "yorumlayıcı anlama" (*verstehen*) ilkesi, sosyal bilim için gerekli (hatta yeterli) bir yöntemdir (Bhaskar

---

3 Yorumsamacı sosyal teorinin özellikleri için bkz. Winch 1958: 95, Little 1991: 68-69 ve Taylor 1985a, 1985b.

1989: 135).[4] Başka deyişle, yorumsamacı geleneğin vurguladığı gibi toplum, bütünüyle kavramsal niteliktedir; sosyal yaşam da insanların algılarına dayanan kavramsal ilişkilerden bağımsız olamaz (Bhaskar 1989: 134). Bu tezin dolaysız içermesi de, sosyal olguların kendilerinin de kurulmuş nitelikte olduğudur. Başka deyişle, sosyal bilim ile kendi nesnesi arasındaki ilişki, bir özne-nesne (ya da kavram-şey) ilişkisi olmaktan çok nesne-nesne (ya da kavram-kavram) ilişkisi niteliğindedir.

Sosyal bilimin yorumsal niteliğinin ikinci boyutu da, "yapının ikiliği" (Bhaskar 1989: 34-35 ve Giddens 1984: 25) kavramıyla nitelenen boyutudur. Buna göre toplum ve bilinçli insan etkinliği ikili bir nitelik taşır: Toplum, insan eylemesinin hem maddi nedeni hem de sürekli olarak yeniden üretilmiş sonucudur; insan etkinliği de hem bilinçli üretime hem de bu üretimin koşullarının bilinçsiz ya da niyetlenilmemiş nitelikte olan yeniden üretimi niteliğindedir. Bu "dönüşümsel modele" göre insanlar toplumu yaratmazlar, çünkü toplum insan etkinliğinden ontolojik olarak önce gelmekte ve onu olanaklı kılmaktadır. İnsanlar, toplumu ya da toplumsal yapıları yeniden üretir ve kimi zaman da dönüştürürler (Bhaskar 1989: 37).

Bununla birlikte, böyle bir anlayışın, insan özgürlüğü ve iradesini tümüyle bir kenara bıraktığı sonucu çıkarılmamalıdır. İnsan eyleyeninin rolü, yalnızca pasif bir biçimde toplumsal biçim ya da yapıların yeniden üretilmesi için birer araç olmak değildir; kimi durumlarda bu yapıların dönüştürülmesini de sağlamaktadır. Eyleme, genel olarak bir "fark yaratabilme" gücü diye görülebilir. Başka deyişle, eyleme, dünya üzerinde ya da ken-

---

4 Yorumsamacı gelenek içinde iki anaakımı ayırt etmek olanaklı görünmektedir. İlk, Weberci akımda, anlam kategorisi daha çok rasyonelliğin değişik tanımları bağlamında algılanmaktadır. Bu akımda yöntembilgisel bireycilikle uyumlu bir biçimde, bireysel eyleyenlerin kendi eylemlerine atfettikleri öznel anlamların, özneler-arasılık (*intersubjectivity*) yoluyla sosyal olguları nasıl ortaya çıkardıkları sorusu ele alınmaktadır. Wittgenstein'ın "dil oyunları" yaklaşımından esinlenen ve öncülüğünü Peter Winch'in (1958) yaptığı ikinci akım, bireylerin özgül pratiklerinin insan kültürünü oluşturan daha geniş pratikler içine yerleşmiş olduğu görüşünü benimsemektedir. Buna göre daha geniş pratikler tarafından belirlenen anlam kategorisi, bireylerin kural izleyen davranışlarında kendisini göstermektedir.

di üzerinde, ne kadar küçük ya da önemsiz olursa olsun bir değişiklik yaratabilme kapasitesidir (Bhaskar 1975: 109). Bu anlayışa göre eyleme kavramı, bir varlığın "kendi doğasından kaynaklanan, uygun biçimde uyarıldığı ve kısıtlamalar olmadığında bir etki yaratabilme gücü" anlamında "nedensel güce" (Harré ve Madden 1975: 16) sahip olmasına göndermede bulunmaktadır. Buna karşılık insan eyleyeni, esas olarak niyetli olma (*intentionality*) ile nitelenir. Kişinin kendi davranışlarını kontrol edebilme ve gözetim altında tutabilme (*monitoring*), yani yaptıklarına ilişkin düşünebilme yetisine sahip olma anlamındaki niyetlilik, aynı zamanda bir "ikinci-derece gözetim" kapasitesine, yani kişinin yaptıklarına ilişkin düşüncelerine ilişkin düşünme ya da değerlendirme yetisine sahip olmayı da gerektirir (Bhaskar 1989: 35). Bu da doğal olarak, insan davranışlarının ve eylemlerinin etik yönleri olduğu, insanın "iyi yaşam" ilkesine uygun davranan bir varlık olduğu anlamına da gelir.

Yine de, toplumsal yapıların yeniden üretimi ve dönüşümü bütünüyle bilinçli davranışa bağlı değildir. İnsanlar kendi eylemlerini bilinçli bir biçimde gerçekleştirirken, kimi zaman ortaya çıkarmaya niyetlenmedikleri sonuçları ortaya çıkarırlar. Örneğin, insanlar çekirdek ailenin yeniden üretilmesi için evlenmezler; ancak bu eylemlerinin sonucu, çekirdek ailenin yeniden üretilmesidir. Genel olarak toplumsal biçimlerin yeniden üretilmesinin altında yatan mekanizma bu niyetlenilmemiş sonuçlardır (*unintended consequences*). Dolayısıyla toplumsal yeniden üretim, değişme ya da dönüşüm, yalnızca bireylerin istekleri, niyetleri ya da düşünceleri sonucu ortaya çıkmaz. Yine de bu tür istek, niyet ya da düşünceler olmadan eylem olanaklı olmadığından, söz konusu süreçler niyetli insan davranışını varsayar. Bir başka deyişle, toplumsal yaşamda zorunluluk ilişkisi (toplumsal biçimlerin yeniden üretim/dönüşümü) son çözümlemede niyetli insan davranışını gerektirmektedir (Bhaskar 1989: 36).

Dolayısıyla, hem toplumsal yapıların yeniden üretimi, hem de bu sürecin genel bir ifadesi olarak tarihsel dinamik, çelişkili bir biçimde gerçekleşiyor diye görülmelidir. Bu bakımdan, aşağıda gösterileceği gibi, Marx'ın yabancılaşma ve fetişizm kavramları-

nın temelinde yer alan özgürlük anlayışının Marx'ın tarih anlayışının da temelinde yer aldığını söylemek mümkündür. Marx'a göre insanlık tarihi, özgül üretim tarzları bir yana bırakılırsa, nesneleştirme ile yabancılaşma arasındaki ya da aynı anlama gelmek üzere özgürlük ile özgürlük yitimi arasında sürekli bir etkileşim ve gerilim olarak da kavranabilir. İnsanların kendi ürünlerinin özel mülkiyet yoluyla onlardan kopartıldığı her durumda, bu çelişki kendisini göstermektedir. Tarih, Hegel'in "aklın hilesi" görüşünün ya da "otomatik Marksizm" (Jacoby 1971, 1975) görüşlerinin öngördüğünün tersine, önceden belirlenmiş bir sonuca değil; ancak dallanmaların, sıçramaların ve –hatta kimi zaman tesadüfen gerçekleşen– mutasyonların çokluğuyla nitelenen bir süreçtir. Bu süreci dinamik kılan, görece özerk nitelikteki toplumsal güçler ile insani erek ve niyetler arasındaki sürekli etkileşim ve çelişkilerdir. Başka bir deyişle tarih, niyetli davranışın niyetlenilmemiş sonuçları dizisi olarak da okunabilir.[5]

Toparlarsak, sosyal yapıların aşağıdaki önemli özelliklere sahip olduğunu söylemek olanaklıdır (Bhaskar 1989: 38):

1. Sosyal yapılar, yönettikleri etkinliklerden bağımsız olarak var olamazlar (*etkinliğe bağımlılık*);
2. Sosyal yapılar, insanların kendi etkinliklerine ilişkin düşüncelerinden bağımsız değildir (*kavrama bağımlılık*);
3. Sosyal yapılar zaman ve mekânda değişmezlik göstermezler (*zaman-mekâna bağımlılık*).[6]

---

5 Bu konuda, Marx'a düşmanlığını hiçbir zaman gizlememiş olan Karl Popper'ın, *Açık Toplum ve Düşmanları* kitabında söylediği şu sözler çarpıcıdır: "Toplum kuramını ilk defa *hemen hemen bütün davranışlarımızın istenmedik yansımalarının* incelenmesi olarak görülmesi gerektiğini ilk farkedenin Marx olduğu düşüncesini bende uyandıran kişi, özel görüşmelerimizde (1924'te) Marx'ın kuramının bu yönünü vurgulayan K. Polanyi olmuştur" (Popper 1950: 668n). Ancak Marx için bu sürecin ille de toplumsal ya da insani bakımdan istenir sonuçlar ya da düzenler yaratması beklenemez; Marx'ın dünyası, Pangloss'un (ve Popper'ın) dünyasından çok çok uzaktır. Bu yaklaşım, düzenin hem oluşması hem de bozulmasını, üstelik bu düzenin kendi işleyişi ile kendini yok etme eğilimlerine sahip olduğunu ve hem tarihin hem de kapitalizmin dinamik, kesintili ve sıçramalı bir biçimde değiştiğini ortaya koyan bir anlayıştır.

6 Gerçekte bu yapılar, biyolojik olanlar gibi doğal yapılardan daha fazla zaman ve mekâna bağımlıdırlar (Bhaskar 1989: 176).

Sosyal bilimin en önemli özelliklerinden birisi, kendi nesnesine içsel olmasıdır; incelenen ilişkilerin kuruluşu ya da dönüştürülmesinde sosyal bilimin de rolü bulunmaktadır. Sosyal bilimin kendisi de, toplumdaki dönüşümlerden etkilenip değişir, dönüşür. Sosyal bilim toplumdan bağımsız var olamayacağı gibi, toplum da kimi bilimsel ya da ideolojik inançlar bütününden bağımsız olamaz (Bhaskar 1989: 48). Bu yüzden sosyal bilim, toplumu biçimlendiren ve/veya dönüştüren etkili bir eyleyendir. Teorilerin, insanların kendilerine bakışlarını etkilediği ölçüde onların etkinliklerini de etkilemeleri ya da dönüştürmeleri doğaldır (Taylor 1985b: 101).

Sosyal bilimin bu dönüştürücü gücü ya da "çifte yorumsama", sosyal dünyanın hem eyleyenlerin etkinlikleri yoluyla hem de sosyal bilimin ortaya koyduğu "meta-diller" yoluyla biçimlendiği olgusuna göndermede bulunur (Giddens 1984: 284). Dahası, sosyal bilimin sonuçları, "hakkında oluşturuldukları anlam ve eylem evreninden bütünüyle ayrı tutulamıyor olması" anlamında, "kendi kendini gerçekleştiren kehanetler" niteliğindedir (Giddens 1984: xxxii-xxxiii). Bu yüzden sosyal bilim kendi "kurucu babalarını" unutmakta pek başarılı olamaz, çünkü onların düşünceleri de anlamaya yöneldikleri sosyal gerçekliğin kurucu unsurları arasına katılmıştır. Belki de bu yüzden Keynes, "İktisatçı ve siyaset felsefecilerinin düşünceleri hem doğru hem de yanlış olduklarında, genel olarak kabul edilenden çok daha etkilidirler. Aslında dünya başka bir şey tarafından yönetilmemektedir. ... havada sesler duyan, yetke sahibi deliler, kendi deliliklerini birkaç yıl önceki kimi önemsiz akademisyenlerden damıtmaktadırlar" (Keynes 1936: 383) demekteydi. Bu da bize zaten "yanlış bilinç" biçimlerinin de toplumun kurucu unsurları arasında yer alabileceğini göstermektedir. Bu ise, bir ideoloji olarak sosyal bilimin önemini ortaya çıkarmaktadır. Ancak bunu anlayabilmek için kapitalist gerçekliğin ve onun iktisattaki kendini gösterme biçiminin dikkate alınması gerekir.

Kapitalizmin gerçekliği: Yabancılaşma, fetişizm ve şeyleşme

Marx'ın kapitalizm analizinin, insanın "insanlıktan çıkması" sürecini de anlattığı gözlerden uzak tutulmamalıdır. Marx'ın kapitalizm analizinin temelinde yer alan yabancılaşma kuramının; her insanda bulunan, onun uygun ya da "doğal" bir biçimde gelişmesini belirleyen potansiyeller bütününe göndermede bulunur biçimde algıladığı insanın "özünün", özel mülkiyet altında onun "varoluşu" ile çeliştiği önermesinden yola çıktığı söylenebilir (Hunt 1986: 97). Marx'a göre insanın özünü belirleyen şey, onun aynı anda hem özgül olanın hem de genel olanın ya da aynı anda hem birey, hem de sosyal bir varlık olma özelliklerinin birliğidir; Marx'ın *1844 Elyazmaları*'nda benimsediği terim kullanılırsa, insan, "kendisine var olan, yaşayan bir tür olarak baktığı için, kendisine *evrensel* ve bu yüzden de özgür bir varlık olarak baktığı için", bir "*türsel varlıktır*" [*species-being*] (Marx 1975: 327). Bir bireyin bir türe ait olmasının, aslında birbiriyle aynı anlamı taşıyan iki anlamı vardır: İlkin, bir kişi "insanın algısal ve bilişsel yetileri ile yaşam etkinliği" yüzünden; ikinci olarak da, "insanın etkinliğinin sosyal bir etkinlik olması" yüzünden türsel niteliktedir (Hunt 1986: 97,98). Yani aslında hem bir birey, hem de sosyal bir varlık olan insanın, kendi varoluşu da dahil olmak üzere bütün etkinliği, ister istemez sosyal niteliktedir. Bu yüzden toplum, bireylerden bağımsız, onun üzerinde ya da ona karşı bir varlık diye görülmemelidir; başka deyişle birey, sosyal bir varlıktır (Marx 1975: 350). İnsanı öteki "doğal" varlıklardan ayıran da onun yaşam etkinliğinin ya da *tarihi*nin doğayla gerçekleştirilen sosyal bir etkileşime dayanıyor olmasıdır (Marx 1975: 391). İnsanların hem doğayı, yani kendi "organik olmayan beden"lerini (Marx 1975: 328), hem de kendilerini dönüştürmek için giriştikleri bu amaca dayalı, özgür ilişki (*praxis*), aslında Marx'a göre, insanın kendi özünü "nesneleştirme" etkinliğinden başka bir şey değildir. Kendi emeğini kullandığı bu etkinlik yoluyla insan hem kendi potansiyellerini gerçekleştirir, yani insanlığını orta-

ya koyar; hem de kendi kendisini, yarattığı üründe tanır. Marx "emek" terimini, "insan ve doğa arasındaki metabolik etkileşim, insanın varoluşu üzerine doğa tarafından konan ve her zaman geçerli olan koşul" (Marx 1976: 290) anlamında, yani "fiziksel biçimdeki, yaşayan kişilikteki, bir insanda var olan zihinsel ve fiziksel yeteneklerin toplamı" (Marx 1976: 270) olarak tanımladığı "emek gücü"nün içerisinde harcandığı bir sürece gönderme yapar biçimde kullanmaktadır. Bu önermeye dayanarak "emek gücü"nün aslında insandaki "eyleme" gücüne göndermede bulunduğu ileri sürülebilir. Bu süreç boyunca insan aslında kendi emeğine dayanır bir biçimde kendi "yaşamını üretecektir" (Marx ve Engels 1970: 50); insanın yönelimlerine (*intentions*) dayanan bilinçli bir etkinlik niteliğindeki bu "üretim" sürecinde, insan "dış doğa üzerinde eylemede bulunur ve onu değiştirir; aynı zamanda da, kendi doğasını değiştirir" (Marx 1976: 283).

Ancak, insanın özünün değişik tarihsel dönem ve koşullarda bile aynı kalmasına karşın onun "varoluşu" bu türden "maddi" koşullar tarafından belirlenecektir. Marx'ın *Kapital*'de yapmaya çalıştığı, bu özgül koşullar kümelerinden bir tanesi olan kapitalizmde insanın varoluşunun ne ölçüde onun özüyle çeliştiğini göstermektir. Meta üretiminin gelişmesine ve asıl önemlisi ücretli emeğe, yani emeğin metalaşmasına dayanan kapitalizmde insanların kendi özlerini gerçekleştirme, onu "nesneleştirme" yönündeki etkinlikleri, emekçinin ürünüyle olan bağını yitirdiği bir "yabancılaşma" sürecine dönüşmektedir (Marx 1975: 324). Marx, yabancılaşmayı dört "bakış açısından" görmektedir: Yabancılaşma, (1) insanın kendi üretttiği ürünle olan ilişkisinde; (2) insanın kendi üretken etkinliğiyle olan ilişkisinde; (3) insanın kendi "türsel varlığı" ile olan ilişkisinde; (4) insanın öteki insanlarla olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır (Hunt 1979: 304). Özetlersek, yabancılaşma süreci, bir bütün olarak bireyin kendisini insan yapan özelliklerini yitirdiği bir "insanlıktan çıkma" sürecidir.

Bununla birlikte, bu sürecin Marx için üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetle birlikte başlayan bir süreç olduğu unu-

tulmamalıdır. Özel mülkiyet, insanın özündeki bütünlüğü parçalayacak, onu tek yönlü bir duruma indirgeyecektir. Marx'ın dediği gibi, "Özel mülkiyet bizi öylesine aptal ve tek yanlı hale getirdi ki, bir nesnenin, ancak bizim için bir sermaye olarak var olduğunda ya da ona doğrudan sahip olduğumuzda, yediğimizde, içtiğimizde, giydiğimizde, içinde yaşadığımızda vs kısacası onu *kullandığımızda* onun *bizim* olduğunu düşünürüz" (Marx 1973: 351-52). Burada üzerinde durulması gereken önemli bir nokta, özel mülkiyetin kapitalizmle eşleştirilmemesi gerekse de, bir sosyal süreç olarak yabancılaşmanın "tepe noktasına" kapitalizmle birlikte ulaşmasıdır. İnsan, sadece kendi yarattığı ürünlere değil, kendi toplam fiziksel ve zihinsel kapasiteleri ya da eyleme gücü anlamında emeğine de yabancılaşır, bu gücün kendisinin bir "meta" haline gelmesidir. Başka deyişle, yalnızca kapitalizmde yabancılaşma süreci "fetişizm" ve "şeyleşme" sürecine götürmektedir. Marx için, emek gücünün meta haline gelmesiyle nitelenen kapitalizmde, emeğin ürünlerinin meta formu ile değer ilişkisi, insanlar arasında var olan, ancak nesneler arasındaki ilişkilermiş gibi görünen kesin bir sosyal ilişkiyi tanımlamaktadır. Metaları üreten insan emeğinin özgül, sosyal, soyut niteliğinden kaynaklanan bu "fetişizm" (Marx 1976: 165) altında soyut bir kategori olarak emek, kendi "sahibinden", insanlardan ayrılarak bir "şey" haline gelir. Dolayısıyla, bir yandan şeyler insan özellikleri kazanırken, öte yandan da insanlar arasındaki ilişkiler şeyler arasındaki ilişkiler olarak gözükür; yani, insanlar arasındaki ilişkiler "şeyleşirler" (Lukács 1971: 83). Kısacası bu süreç, insanların ürettiği nesnelerin sosyal ilişkilerin taşıyıcıları olarak göründükleri (fetişizm), buna karşılık gerçek insanlar arasındaki ilişkilerin de şeyler arasındaki ilişkiler olarak göründükleri (şeyleşme) bir süreçtir. Burada söz konusu olan, Polanyi'nin deyişiyle bir "hayaletler dünyası"dır; ancak "*Hayaletlerin gerçek olduğu* bir dünyadır. Çünkü metanın sahte yaşamı, mübadele değerinin nesnel niteliği, bir yanılsama *değildir*" (Polanyi 1935: 375). Bu "hayaletler dünyasında", mübadele sürecinin yaygınlığı, insanlar arasındaki ilişkilerin metaların ve giderek paranın aracılığıyla gerçek-

leştirilir olmuştur. Başka deyişle, bireyler arasındaki bağ, *mübadele değeri* olarak dile gelmekte ve böyle bir toplumda birey, "hem kendi sosyal gücünü, hem de toplumla olan bağını cebinde taşır," hale gelmektedir (Marx 1973: 157). Böylece, insanlar arasındaki doğrudan, kişisel nitelikteki ilişkiler yerine para, bu "insanın *yabancılaşmış kapasitesi*", "hem *ayrılmanın* gerçek *etmeni*, hem de gerçek *birleştirici etmen*, ... toplumun *kimyasal* gücü" (Marx 1975: 377) haline gelerek "*hayalin gerçekliğe* ve *gerçekliğin* de *hayale;* benzer biçimde, *gerçek insani ve doğal güçlerin* bütünüyle soyut temsillere" dönüşmesi sürecini tamamlar (Marx 1975: 378).

Görüleceği gibi bu süreç, bireyin, kendi insanlığını niteleyen emek gücünün bir "taşıyıcısı" olarak bir "dişliye" ya da asıl işlevi piyasa ilişkilerini yeniden üretmek olan bir işlevsel birime dönüşmesine yol açmaktadır. Üretim sürecinin "rasyonelleşmesi" ile el ele giden bu "şeyleşme" süreci, bireyleri yalnızca makinelerin uzantılarına indirgemekte ve giderek onların bilinçlerine de yerleşmektedir (Lukács 1971: 93). Bunun sonucu ise, meta formunu ve onun "yasalarını" doğal ve değişmez gören "şeyleşmiş zihin"in ortaya çıkışıdır (Lukács 1971: 938). Başka bir deyişle, "rasyonel ekonomik insan", *homo oeconomicus*, bir gerçeklik haline gelir: Birey, sistemin işlevsel bir parçasına dönüşür ve böyle olmakla sistemin işleyişi için vazgeçilmezdir. Bu atomlaşmanın mantıksal sonucu ise kuşkusuz, ekonomik "rasyonelliği" temel alan "piyasa mantığı"dır: Birey bir kez "piyasa içerisindeki birey"e, (Polanyi 1977: 29) *homo oeconomicus*'a indirgendiğinde, artık "ekonomik" eylemin "insan için 'doğal' olduğu ve dolayısıyla kendi kendini açıkladığı" (Polanyi 1977: 14) düşüncesini ileri sürmek kolaydır. Yani bundan böyle "ekonomik" terimi piyasa etkinliğiyle bir tutulabilir. Dolayısıyla, piyasa toplumundaki "ekonomik determinizm aldanması"nın (Polanyi 1947a: 114) bilincimiz üzerinde de egemen olmasına şaşmamak gerekir; çünkü bu sistemde insan yalnızca bir parçaya dönüşmüştür. Bu kurumsal yapının sonucu da "maddi" ve "ideal" arasındaki ayrımdır: Bu toplumdaki "ekonomik" davranışların tümü, yalnızca iki güdüye, aç-

lık korkusu ile kazanç umuduna dayanmakta; onur, gurur, dayanışma, ahlaki ödev ve yükümlülükler gibi ve diğer tüm güdüler, insanın gündelik yaşamını etkileyen tipik güdüler olsalar da, günlük etkinlikte gereksiz ve anlaşılması güç bir nitelik kazanarak "ideal" terimine sıkıştırılırlar, çünkü bu güdüler üretim sürecinin yürütülmesinde dayanılacak nitelikte güdüler değildir (Polanyi 1947b: 100-101). Hatta öyle ki, birisi "maddi" (ya da ekonomik ya da rasyonel) öteki de "ideal" (ya da ekonomik olmayan ya da irrasyonel) olmak üzere ikili bir ayrıma gidilmeye başlandı; "Faydacılar bu iki terimler kümesini birleştirerek, insan karakterinin 'ekonomik' yanını rasyonellik halesi ile donatacak kadar ileri gittiler. Dolayısıyla, yalnızca kazanç için davranmayı yadsıyabilecek birisinin yalnızca ahlak dışı değil, aynı zamanda da deli olduğu kabul edilecekti" (Polanyi 1947a: 114). Bunun anlamı, "ekonomik" olanın ya da piyasanın, ekonomik olmayana ya da "toplumun geri kalanına" üstün olduğu, toplumun geri kalanının tümüyle piyasaya tabi olduğudur.

Aslında fetişizm ve şeyleşme kavramları, aynı sürece gönderme de bulunmaktadır; bu süreç de metalaşma sürecinin sonucu ortaya çıkan yabancılaşmanın bir sonucudur (Schaff 1980: 80-82). Kapitalizmin işleyebilmesi için insanların soyutlamalara dönüşmesi gereklidir (Hunt 1979: 309). Başka deyişle, yabancılaşma kavramı yalnızca emekçi için değil, toplumun geneli için geçerli bir süreçtir. Örneğin, toprağın verimliliği toprak sahibinin bir niteliği diye görülürken (Marx 1975: 311); insanların sahip olduğu emek gücü, sermayenin gücü diye görünür (Marx 1976: 482), hatta kapitalistin kendisi bile "yalnızca kişileşmiş sermayedir. Kapitalistin ruhu, sermayenin ruhudur" (Marx 1976: 342). Dolayısıyla, bu üretim ilişkileri, "aynı anda hem sosyal kişilikler hem de yalnızca şeyler olan Monsieur le Capital ile Madame le Terre'in kendini gösterdiği, efsunlanmış, çarpıtılmış ve baş aşağı duran bir dünyayı" (Marx 1981: 969) nitelemektedir.

Dolayısıyla, kapitalizmde, sosyal gerçekliğin kendisinin "baş aşağı" (Marx 1976: 103) durduğu söylenebilir. Yabancılaşma,

insanın kendi yarattığı üründen, kendi üretken etkinliğinden, toplumdan ve giderek kendi insanlığından uzaklaşmasını nitelediğinden; yabancılaşmanın egemen olduğu bu süreç, insanların sahip oldukları dönüştürme güçlerini yitirerek kendi ürünlerinin boyunduruğu altına girmeleri sonucunu vermektedir. Bu ise, insanın kendi gücünün, ondan ayrılarak onun üzerinde egemen olması demektir.

Başka bir deyişle burada, "güç" (*power*) kavramının iki boyutu söz konusudur. Güç, bir yandan niyetli insan eylemesine, insanın dönüştürme gücüne göndermede bulunurken; öte yandan da, kontrol etme, sömürme, boyun eğdirme türü "güç ilişkileri"ne de göndermede bulunmaktadır. Bu ikinci anlamıyla güç, sosyal yapıların insanın dönüştürme gücünü sınırlayıcı ya da özgürlüğünü yok edici özelliklerini nitelemektedir. Sosyal yapıların ortaya çıkışı insanların özgür, niyetli, ahlaki etkinliklerine bağlı olsa da, aynı yapılar bu etkinlikleri sınırlayıcı rol oynamaktadır. Bu bakımdan sosyal yapılar ya da ilişkilerin yeniden üretilmesi, hem insanın "eyleme kavramına içsel olan dönüştürme kapasitesi" anlamında güce gereksinim duyarken, bu yeniden üretim süreci aynı zamanda da "genelleşmiş efendi-köle tipi ilişkileri" (Bhaskar 1993: 153-54) yaratacaktır. Bu ilişkiler birbiriyle yakından ilişkilidir; çünkü "köle-efendi" tipi ilişkiler insanın dönüştürücü gücünü hem varsaymakta hem de ona olanak vermektedir. Kapitalizmdeki emek sermaye ilişkisi bu bakımdan "baş aşağı" duran bir gerçekliği göstermektedir; çünkü bu ilişki içinde insanın dönüştürücü gücü, onun sistemin güçsüz bir "dişlisine" indirgenmesine neden olmaktadır. Aslında insanın kendi kendisini gerçekleştirme amacına yönelik olan emek süreci böylece, insanın kendi insanlığını yitirmesi, kendi potansiyellerini gerçekleştirmekten alıkonulmasının aracı haline gelmektedir. Kuşkusuz, bu ilişkinin önemli bir boyutu da, kölenin kendisini giderek efendisinin gözünden görmeye başlaması, yani gücünü kendi köleliğinin koşullarını yaratabilmek için, hem de gönüllü olarak kullanmaya başlamasıdır. Bu da esas olarak kapitalist ideolojinin temel bir işlevidir.

Yanlış bilinç olarak kapitalist ideoloji

Bir "yanlış bilinç"[7] olarak ideolojinin ne olduğu konusunda tartışmalar eksik olmasa da,[8] ideoloji kavramının Marx (ve Engels) tarafından iki farklı biçimde kullanıldığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'ya Önsöz'de dile getirdiği "tarihsel materyalizm"[9] görüşünde betimlenmektedir. Bu Önsöz'de Marx, kendi yaklaşımına ilişkin üç önemli tezi ortaya atmaktadır (Marx 1970: 19-23):

1. "Ekonomik altyapı", yani "maddi üretici güçlerin gelişimindeki belirli bir aşamaya karşılık gelen üretim ilişkileri", "toplumun ekonomik yapısına" karşılık gelen "yasal ve politik yapı" ile "sosyal bilincin belirli formlarını" belirler. (s. 20).
2. Toplumun bu ekonomik yapısı, bu toplum içinde yaşayan bireylerin bilincinden ve iradelerinden bağımsızdır. "İnsanların varoluşunu belirleyen onların bilinci değildir; onların sosyal varoluşları bilinçlerini belirler" (s. 21).
3. Toplumsal Değişme, üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmadan kaynaklanır:

---

7 "Yanlış bilinç" terimini Marx hiç kullanmamış; Engels de, bir kez, Franz Mehring'e 1893'te yazdığı mektupta kullanmıştır: "İdeoloji, sözde düşünürün bilinçli bir biçimde, ancak bir yanlış bilinçle eriştiği bir süreçtir. Onu yönlendiren gerçek güdüler kendisi için bilinmezdir; başka türlü bu zaten ideolojik bir süreç olamaz. Dolayısıyla sözde düşünür, yanlış ya da yüzeysel güdüleri tasarlar. İdeoloji bir düşünce süreci olduğundan, sözde düşünür, hem biçimini hem de içeriğini saf düşünceden türetmektedir" (Engels 1893: 549). Yine de "yanlış bilinç" terimi, bu yazıda kullanıldığı biçimiyle, Marksist ideoloji anlayışına ters düşer görünmemektedir.

8 Bu yazının amacı, genel olarak "ideoloji" kavramına bir açıklama getirmek değil, sadece kavramın Marksist anlamının içermelerini tartışmaktır. İdeoloji kavramının geniş bir tartışması için bkz. Eagleton (1996); ideolojinin psikoanalitik tartışması için bkz. Žižek (2002); Marx'ın çalışmalarını temel alan daha yeni bir çalışma için bkz. Çelik (2005).

9 Marx'ın kendisi, ne "tarihsel materyalizm" terimini ne de "tarihin materyalist anlayışı" terimini kullanmıştır. Bu terimleri kullanan Engels'tir; ilkini 1892'de, ikinciyi de 1859'da kullanmıştır (Manicas 1987: 100). Yine de tarihsel materyalizm terimi, Marx'ın yaklaşımını anlatmak için kullanılabilecek bir terimdir.

Marx'ın deyişiyle,

> Belirli bir gelişme aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, var olan üretim ilişkileri ya da –aynı şeyi hukuksal biçimde dile getirmek gerekirse– şimdiye dek içerisinde işledikleri mülkiyet ilişkileri çerçevesiyle çatışır hale gelir. Bu ilişkiler, üretici güçlerin gelişim biçimlerini engellemeye başlar. Bu durumda, sosyal devrim dönemi başlar (s. 21).

Özellikle birinci ve ikinci tezlerde, ekonomik altyapı ile ideolojik üstyapı arasında nedensellik ilişkisi olduğu söylenir görünmektedir. Bu konuda önemli tartışmalar olsa da, toplumun düşünsel boyutunun tümüyle altyapıya bağlı olduğu, hatta üçüncü tez de dikkate alındığında, toplumsal değişmenin üstyapıyla bir ilişkisi olmadığı görüşü dile getirilir görünmektedir. Bu durumda ideolojik üstyapının temel işlevi, altyapı ilişkilerini haklı göstermek, doğallaştırmak ve yeniden üretmektir. Böyle bir yorum özellikle Althusser'in (1971) "devletin ideolojik aygıtları" görüşünde öne çıkmaktadır. Bu bakış açısı, genel olarak kapitalist ideolojinin işlevsel yönünü öne çıkarmakta; yani, ideolojinin esas olarak işçi sınıfının bilinçlenip bir tehdit olmasını önlemek için burjuvazi tarafından bilinçli olarak kullanılan bir araç olduğu düşüncesini savunur görünmektedir.

Bununla birlikte, böylesine işlevselci bir bakış açısı, ideolojiye ilişkin kısıtlı bir kavrayış ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak bu bakış açısı, ideolojinin, toplumun hangi kesiminde olursa olsun bir bireyin düşünüş biçimini etkilemesi gibi bir olasılığı dışarıda bırakmaktadır. Başka deyişle, ideolojinin aynı zamanda genel olarak kapitalizmin dayattığı bir "bilinç biçimi" (Ertürk 1999: 28-29) olduğunu ya da bir kapitalist ile bir işçinin gerçekliğe ilişkin benzer bir bakış açısına sahip olmasına neden olan "ortak payda" (Kosík 1976: 43) olduğunu gözden kaçırabilmektedir. Böyle bir bakış açısı da Marx ve Engels'in ünlü *Alman* İdeoloji'sinde (Marx ve Engels 1970) kullandıkları "Çağın Yanılgısı" teriminde ifadesini bulmaktadır. Bir başka deyişle, ideoloji burada toplumun "ortak paydası" (Kosík 1976: 43) niteliği taşımaktadır.

Ancak böyle bir yaklaşım, ideolojinin toplum yaşamında oynadığı kurucu rolün dikkate alınmasını gerektirmektedir. İdeoloji aynı zamanda insanların yaşamlarına anlam katan simgeler, düşünceler, efsaneler bütünü sağlama işlevi de gördüğünden, ideoloji tartışması ister istemez yorumsamacı (*hermeneutic*) bir boyut kazanmaktadır (İnsel 2000). Yukarıda belirtildiği gibi, sosyal bilimler toplumun kendisinden bağımsız olamayacağı gibi, toplumun kendisi de bilimsel, yarı-bilimsel ya da ideolojik düşünceler kümesinden bağımsız olamaz; başka deyişle, sosyal yapı ve ilişkiler aynı zamanda *kavrama bağlı* niteliktedir (Bhaskar 1989: 38). Bunun nedeni, her insanın eylemlerini gerçekleştirirken şu ya da bu ölçüde ne yaptığına ve bunu neden yaptığına ilişkin bir gerekçesinin bulunmasıdır. İdeolojinin bir işlevi de genel olarak bu tür gerekçeleri sağlamaktır. Bu yüzden ideoloji aslında, sosyal bilimin de başlangıç noktasıdır; çünkü sosyal bilimin çıkış noktası, toplumda benimsenen genel bakış açılarının ve ideolojik düşüncelerin eleştirel bir biçimde gözden geçirilmesi ve "derin" gerçekliği, yani görünürdeki olayları ortaya çıkaran mekanizma ve yapıları ortaya koyabilecek hipotezlere ulaşılabilmesidir (Bhaskar 1989: 48-49). Bu açıdan sosyal bilimden ayrı olarak ideolojinin (a) yanlış olduğundan söz edilebilir; yani ideolojinin getirdiği açıklamalardan daha iyi açıklamalar mümkündür ve (b) ideoloji az çok "gereklidir"; yani ideolojinin sağladığı düşünce kümesinin yanlışlığına, böylelikle de "asıl" gerçekliğin yapısına ilişkin bir açıklama getirilebilir (Bhaskar 1989: 62). Başka bir deyişle ideoloji eleştirisi, bilim insanının gerçekliğin bilgisine ulaşmada ilk adımını oluşturabilir.

İdeolojiyi yalnızca hâkim sınıfların bir aygıtı diye görmek, ne onun toplumun "ortak paydasını" nasıl oluşturduğunu açıklayabilir; ne de insanların neden kendi insanlıklarını yitirmeleri sonucunu verecek koşulları canıgönülden kabul etmelerini. Bu yüzden daha geniş kapsamlı bir ideoloji anlayışı gereklidir. Burada sorulması gereken asıl soru, nasıl olup da gerçekliğe ilişkin "yanlış" bir bakış açısının toplumun ortak paydası haline gelebiliyor olduğu ve bireylerin eylemlerini "anlamlı" kılabildi-

ğidir. Bu sorunun yanıtı, aslında kapitalizmin kendi gerçekliğinin "yanlış" olduğudur. Marx ve Engels, ünlü bir benzetmeyle ideolojiyi anlatmaktadırlar: "Eğer bütün ideolojilerinde insanlar ve koşullar bir *camera obscura*'da [karanlık oda] olduğu gibi baş aşağı duruyorsa, bu görüngü, tıpkı onların fiziksel yaşam süreçlerinin gözün ağ tabakasındaki ters yansımasında olduğu gibi, tarihsel yaşam süreçlerinin baş aşağı yansımasından kaynaklanmaktadır" (Marx ve Engels 1970: 47). Bu alıntı, ideolojinin rolünün var olan gerçekliği yalnızca çarpıttığı biçiminde yorumlanabilirse de, bu yazıdaki yaklaşımın ışığı altında, ideolojinin yanlışlığının ya da "baş aşağı" durmasının, her şeyden önce görünen gerçekliğin kendisinin "yanlış" olmasından; insanın kendi "özünün" ya da genel olarak onun insanlığını niteleyen "zihinsel ve fiziksel yeteneklerinin" yani emek gücünün metalaşmasıyla insanın kendi özüne aykırı bir yaşama zorlanması anlamında bir yanlışlıktan söz etmek gerekir. Bu yanlışlık eleştirel bir biçimde ele alınmadığı sürece, yani "gönderme ölçütünün kendisi –gerçeklik– bir sahte ölçüt" (Colletti 1972: 233) niteliğinde olduğu sürece, bu göndermeyi dile getiren ya da "yansıtan" teorinin kendisi de bir ideoloji biçimi olacaktır. Kapitalizmin işleyişini niteleyen yabancılaşma ve onun yarattığı fetişizm/şeyleşme süreci, insanın kendi emeğinin onu kontrol eden bir güç haline gelmesine, insanlar arasındaki ilişkilerin de şeyler arasındaki ilişkilere indirgenmesine yol açtığından insanın "özüne" aykırı olması anlamında yanlış bir gerçekliği nitelemektedir. Böyle bir gerçekliğin eleştirilmeden kabul edilmesi ise, "yanlış" bir düşünce kümesini ortaya çıkarmaktadır. Bu bakımdan ideoloji, kapitalist gerçekliğin eleştirel olmayan bir biçimde ele alınarak yalnızca "yansıtılması"nı nitelemektedir. İktisat açısından bunun anlamı, üretim ve sömürü ilişkilerini gizleyen, onların "baş aşağı" görünmelerine neden olan değiş tokuş ya da metaların dolaşım alanının temel sorunsal olarak ele alınmasıdır. "Bilimsel" iktisat, böyle sığ ve "yanlış" gerçekliğe odaklanan değiş tokuş bakış açısından daha "derinlere" inmek, iktisadı yalnızca *homo oeconomicus*'un seçim sorunlarına indirgeyen görüşünün ötesine geçmek zorundadır. "Vul-

gar" iktisadın ideolojik niteliği tam da bu noktada yatmaktadır. Marx'ın sözleriyle:

> "Vulgar iktisat, burjuva üretim ilişkileri içine kısılmış olan burjuva üretim eyleyenlerinin kavrayışlarını, doktriner bir biçimde yorumlamak, sistematize etmek ve savunmaktan başka bir şey yapmaz. Dolayısıyla, vulgar iktisadın kendini en rahat hissettiği alan ... bu yabancılaşmış dış görünüşün alanı olması bizi şaşırtmamalıdır. Ancak bilim, eğer dış görünüş ile şeylerin özü doğrudan üst üste binseydi gereksiz olurdu" (Marx 1981: 797).

Başka deyişle, görünüş ile gerçekliğinin üst üste bindiği varsayımı, yani epistemik yanılgı, bilim ile ideoloji arasındaki temel ayrımlardan birisidir. Bu bakış açısı, bilimin nesnesinin, gözlemin temel aldığı "olayların" (*event*) değil, kendileri gözlenemese de var olan ve bu olayları ortaya çıkaran açıklayıcı yapılar ya da yaratıcı mekanizmalar olduğunu ileri süren "bilimsel gerçekçilik" görüşüne yakın durmaktadır. Bu anlayışa göre, dünya olaylardan değil bu yapı ve mekanizmalardan kurulu olduğu için bilimin ödevi, bunların işleyişini ortaya koyabilmektir (Bhaskar 1975: 47). Dikkat edilirse buradaki tez, tümüyle ontolojik nitelikte bir tezdir; gerçekliğin bilgisine ulaşmanın ilk adımı, görünüşlerin dünyası, yani duyu deneyleri ve olayların dünyasından yola çıkarak, bu olayları ve algılarını belirleyen "derin" yapıların bilgisine ulaşmaya çalışmaktır. Kuşkusuz, nihai katmanın bilgisine ulaşılıp ulaşılmayacağı hiçbir zaman bilinemez; bu anlamda gerçekçilik, Bhaskar'ın kendi deyişiyle, "varlık felsefesi açısından cesur, bilgi kuramı açısından temkinli" (Bhaskar 1989: 176) bir yaklaşımdır. Bilimsel etkinlik, gerçek yapı ve mekanizmaların bilgisine ulaşmayı gerektirdiğinden rasyonel ve ilerlemeci bir etkinlik olsa da, bu yapılar çok katmanlı ve karmaşık "açık sistemleri" içerdiğinden, bunların bilgisine ulaşılıp ulaşılmadığı hiçbir zaman bilinemeyebilir. Zaten tam da bu yüzden, özellikle toplum bilimlerinde eleştirel bir bakış açısı her zaman gereklidir.

Bilimin böyle "derin" yapılara ulaşma çabasına karşılık, "vul-

gar iktisat" kendisini sadece görünen, değiş tokuş alanı ile sınırlamaktadır. Çünkü;

> "Sınırları içinde emek gücünün alınıp satıldığı dolaşım ya da meta değiş tokuş alanı, aslında insanın doğuştan gelen hakları için bir Eden'dir. Bu alan, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın ayırdedici alanıdır. Özgürlük; çünkü bir metanın, haydi emek gücü diyelim, hem alıcısı hem de satıcısı, yalnızca kendi özgür istenci tarafından belirlenir. Bunlar, her ikisi de yasa önünde eşit olan özgür insanlar olarak sözleşme yaparlar. Bu sözleşme, onların ortak istençlerinin ortak bir yasal dile getiriş buldukları nihai sonuçtur. Eşitlik; çünkü her ikisi de, yalınca metaların sahipleri olarak ilişkiye girerler ve eşdeğer ile eşdeğeri değiş tokuş ederler. Mülkiyet; çünkü her ikisi de yalnızca kendisinin olanı kullanırlar. Ve Bentham; çünkü her ikisi de yalnızca kendi çıkarını gözetir" (Marx 1976: 280).

Böyle bir bakış açısının aynı zamanda sınıf niteliğinin öne çıkması doğaldır; çünkü "yanlış" gerçekliğin bir sonucu olsa da ideoloji, "efsunlanmış" sosyal ilişkileri yansıtmanın ötesinde bu ilişkileri doğallaştırmakta, idealleştirmekte ve kendilerini sürekli yeniden üretebilmelerine katkıda bulunmaktadır. Bu süreçte bireylerin katılımı ve işbirliği esastır. Burada bireylerin yalnızca "kandırıldıklarını" düşünmenin ötesinde, onların kimi zaman ideolojiye boyun eğmeme güçlerinin olmasına karşın, özellikle ekonomik gerekçelerle ideolojinin kendini yeniden üretmesine aktif olarak katılıyor olmaları da mümkündür. Bu bakımdan özellikle kişinin kendi kendini kandırması (*self-deception*), kendi istediği gibi düşünme eğiliminde olması (*wishful thinking*) ya da görmek istemediklerini görmemesi (*wilful ignorance*) gibi psikolojik mekanizmalar, ideolojinin yeniden üretimini açıklayabilir (Whisner 1989, 1994).

Ancak genel olarak asıl sorun, kapitalizmin "yanlış" gerçekliğinin insanların zihinlerinde yarattığı "şeyleşme" eğilimidir. Bu "efsunun" etkisi altındaki bireyler, kendi dönüştürme güçlerinden vazgeçerek sosyal yapı ve ilişkilerin kendilerini yeniden üretim sürecinde birer "kukla" haline gelebilmektedir-

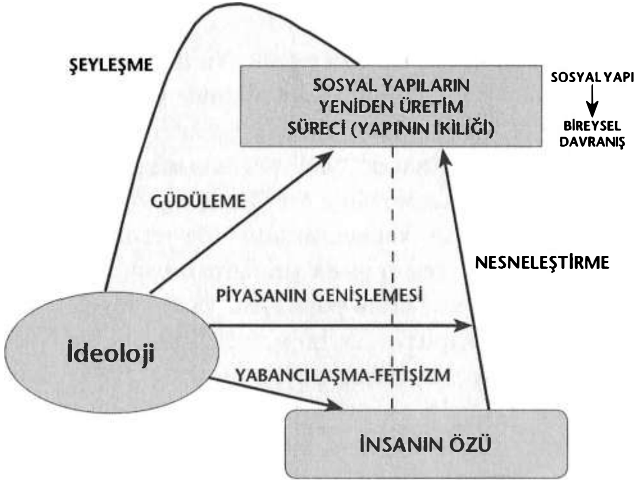
ler. Böyle bir şeyleşme eğilimi, çağdaş "neoklasik" iktisadın da temelinde de yer almaktadır. Başka deyişle burada, neoklasik "rasyonel ekonomik insan" (*homo oeconomicus*) soyutlamasının kendisinin gerçeklik kazanması söz konusudur. Birey bu süreç içinde sistemin işlevsel bir birimi, bir dişlisi haline gelmekte, böylelikle de sistemin işleyişi için gerekli özellikleri kazanmaktadır. Unutmamak gerekir ki,

"*İnsanı bir soyutlamaya dönüştüren teori değil, gerçekliğin kendisidir. İktisat, insanın sürekli olarak "ekonomik insan"a dönüştürüldüğü ilişkileri düzenleyen yasaların oluşturduğu bir sistemdir.* İktisadın alanına girdiğinde, insan *dönüştürülür*. Ekonomik ilişkilerin içine girdiği andan itibaren –kendi isteği ve bilinci dışında– *homo oeconomicus* olarak *işlev gördüğü* durumların ve yasa benzeri ilişkilerin içine çekilir; bu ilişkiler içinde yalnızca ekonomik insanın rolünü yerine getirdiği ölçüde var olabilir ve kendini gerçekleştirebilir. Bu yüzden iktisat, insanı, ekonomik insana dönüştüren ve onu boyunduruğu altına alan, onu uyarlayan nesnel bir mekanizmanın içine çeken bir yaşam alanıdır" (Kosík 1976: 52).

Dolayısıyla, iktisadın temel işlevi, gerçekliği eleştirel olmayan bir biçimde yansıtmak, kendisini yalnızca mübadele alanıyla kısıtlayarak üretim alanındaki ilişkileri göz ardı ederek yalnızca görünen gerçekliği asıl gerçeklik olarak sunmak ve bu "efsunlu" gerçekliği doğallaştırarak, onun kendisini yeniden üretmesini sağlayacak birey tipinin yaratılmasına katkıda bulunmaktır. İlginç olan nokta ise, iktisadın bu rolü yerine getirirken (bilinçli ya da bilinçsiz) *bilimci* bir bakış açısına sığınarak kapitalizmin gerçekliğini sonsuz ve değişmez bir gerçeklik diye sunmasıdır. Başka deyişle, bilimciliğin dayattığı bu tür bir determinizm anlayışı, kapitalizmin egemenliğinin sürmesini sağlarken insanların dönüştürücü güçlerini ellerinden alarak onların "köle-efendi" türü ilişkilerin içine hapsolmalarına zemin hazırlamaktadır. Bu ise, hem iktisadın hem de öteki sosyal bilimlerin üstesinden gelmeleri gereken temel bir sorundur.

Bu tartışmadan, Marksist ideoloji kavramına ilişkin olarak, yukarıdaki Şekil 1'den de gözlenebilecek olan iki temel sonuç

ŞEKİL 1
İnsan Yaşam Etkinliği



çıkarsanabilir. İlk olarak, insanın "özünün" sahip olduğu olanakların gerçekleştirilmesi amacına yönelik bilinçli yaşam etkinliği (*praxis*), "nesneleştirme" ve "yabancılaşma" olgularının el ele gittiği bir süreç halini almaktadır. Birbiriyle çelişik olan bu iki olgu, özellikle kapitalist piyasa ilişkilerinin yerleşmesi ve genişlemesi ile birbirine karışmakta ve sosyal yapıların yeniden üretilmesi sürecinde yer almaktadır. Başka deyişle, insan özellikleri bu süreç içerisinde tersine döndüğü için bu özelliklerin dile gelme biçimi olarak da görülebilecek sosyal ilişki ve yapılar da "baş aşağı" durumda olacaktır. İkinci olarak da, bu yeniden üretim süreci, ideolojinin "prizmasından" ya da *camera obscura*'sından geçmek zorundadır. Başka deyişle ideoloji, bir yandan yabancılaşma ve fetişizm süreçlerinin yeniden üretiminde işlevsel bir rol yüklenirken; öte yandan da insanların güdülenmesi ile piyasanın genişleme sürecini de etkilemektedir. İnsanın bilinçli etkinliği, toplumsal yapıların temel yeniden üretim sürecini nitelediğinden, bu süreç aynı zamanda ideoloji-

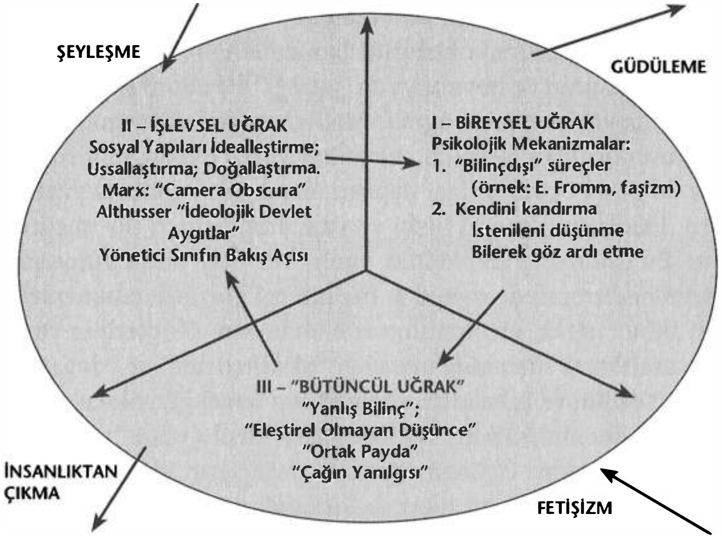
nin kendisinin yeniden üretim sürecini de nitelemektedir. Böyle bir süreç ise, giderek Marksist ideoloji kavramının birbiriyle ilişkili, ancak yine de ayrı tutulması gereken üç boyutunu ortaya çıkarmaktadır:

1. **Bütüncül/Yorumsamacı uğrak:** Yanlış bir bilinç biçiminin de kurucu rolü olabilir. Kapitalizmde meta fetişizmi, yabancılaşma ve şeyleşme süreçlerinin egemen olması, kapitalizmin kendi gerçekliğinin de "yanlış" ("baş aşağı") olması demeye gelir. Bu durumda ideoloji, bu "yanlış" gerçekliğin eleştirel olmayan bir biçimde "yansıtılmasıdır". Bu yanlış bilinç biçimi, toplumdaki belirli kesim ya da sınıflardan bağımsız bir biçimde, bütün toplumun "ortak paydasını" (Karel Kosík) oluşturacak biçimde, bir kapitalist ile bir işçinin bilincini birbirine bağlar. Böylelikle de, kapitalist toplumun temel bir kurucu öğesi halini alır.

2. **İşlevsel uğrak:** İdeoloji, sınıfa bağımlıdır; ancak kendisi holistik vizyon tarafından yaratılır. Bu vizyon, yalnızca fetişleşmiş, şeyleşmiş gerçekliğin eleştirel olmayan yansıtılması ile kalmaz; aynı zamanda da idealize edilir, doğallaştırılır, ve sonsuzlaştırılır. Bu düzey, Althusserci anlayışta olduğu gibi ideolojinin işlevselliği ile nitelenir.

3. **Bireysel uğrak:** Bu düzeyde, çokluk psikolojik nitelikteki mekanizmalar, ideolojik vizyonun sürdürülmesini sağlarlar. Genellikle Eric Fromm'un faşizm analizinde kullandığı "Özgürlükten Kaçış" temasıyla (Fromm 1941) vurguladığı, kölenin kendisini giderek efendisinin gözünden görmeye başlamasını, yani gücünü kendi köleliğinin koşullarını yaratabilmek için, hem de gönüllü olarak kullanmaya başlamasını, köleleşme sürecine aktif katılımına yol açacak güdülenmenin ortaya çıkmasını sağlayan da ideolojinin bu boyutudur. Bu bakımdan bu vizyonu yeniden üreten edimler (kendini kandırma, isteklerin düşünce ile karışması [*wishful thinking*] ya da bilerek göz ardı etme [*willful ignorance*]) büyük ölçüde niyetli (*intentional*) niteliktedir (Whisner 1989, 1994). Başka deyişle, insanlar ideolojinin "büyüsünden" kurtulma yeteneğine sahip olsalar da, ideolojinin yeniden üretimine aktif bir biçimde katılırlar.

ŞEKİL 2
İdeolojinin Üç Uğrağı



Yukarıdaki şekile bakarsak, bu üç uğrak arasındaki ilişkiler karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirmektedir ve sosyal yaşamın yeniden üretiminde önemli bir rol oynamaktadır. Bunlardan birisi diğerlerinin aleyhine daha üstün ya da daha aşağıda değil, aralarında "sürdeterminasyon" ilişkisinin bulunduğu kurucu unsurlar olarak tanımlanabilir. İdeoloji, bir yandan toplumun "ortak paydası"nı oluştururken öte yandan da kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretimini sağlama rolünü üstlenmekte; ancak bu rolü de bireylerin kapitalist ideolojiyi yeniden üretimi ve bu ideolojinin kendi davranışlarını yönlendirmesi yoluyla oynamaktadır. Sonuç olarak ideoloji, ne tek başına işlevsel boyutuyla ne de yorumsal boyutuyla nitelenmektedir. İdeolojinin yeniden üretimi ve kapitalist üretim ilişkilerinin yeniden üretim sürecinde aktif bir biçimde yer alması da ancak bu üç düzeyin ya da "uğrağın" karşılıklı etkileşimi ve birlikte işlemesiyle gerçekleşmektedir.

Sonuç

Bu yazıda, Marksist ideoloji anlayışının birbiriyle bağdaşır görünmeyen iki anlamının, yani ideolojik üstyapı ile yanlış bilinç kavramlarının aslında birbirini tamamladığını gösterebilmek için, ideolojinin üç boyutu ya da "uğrağı" ele alınmıştır. Bütüncül ya da yorumsamacı uğrak, özellikle sosyal dünyanın kurucu unsurlarından birisinin anlam kategorisi olması ve ideolojinin de genel olarak anlam deposu olarak işlev görmesi yüzünden, ideolojinin sosyal ilişki ve yapıların kurucu bir unsurudur. Bu bakımdan ideolojinin, yanlış bile olsa, insan dünyasını biçimlendirmesinde oynadığı önemli rol göz ardı edilmemelidir. İkinci uğrak, ideolojinin var olan üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi sürecinde oynadığı "idealleştirme" ve "doğallaştırma" eğilim ve çabalarını yönlendiren temel güç olması özelliği dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan ideolojiinin "işlevselliği" ön plandadır. Üçüncü uğrak da, bireylerin ideojinin yeniden üretimine aktif bir biçimde katılımlarının hem ideolojinin hem de var olan üretim ilişkilerinin yeniden üretimi bakımından zorunlu oldukları olgusunu dikkate alan bireysel uğraktır. Bireyler, değişik güdülerle, ideolojinin yeniden üretimini sağlayan temel mekanizmaları oluştururlar. Bu üç uğrak birlikte değerlendirildiğinde, yanlış bir bilinç biçiminin nasıl olup da toplumsal bakımdan kurucu bir rol oynayabildiği gibi paradoksal görünen bir durumun çözümü olanaklı hale gelmektedir.

GENÇ MARX'IN HEGEL ELEŞTİRİSİ, BU ELEŞTİRİNİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ[1]

RAGIP EGE

Giriş

Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'nın "Önsöz"ünde Marx şöyle der:

> "Kafamı kuşatan [*bestürmen*] kuşkuları gidermek için ilk giriştiğim çalışma, Hegelci *Hukuk Felsefesi*'ni eleştirel bir yaklaşımla yeniden gözden geçirmek oldu (...) Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuksal ilişkilerin [*Rechtsverhältnisse*] de ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin [*des menschlichen Geistes*] genel evriminden anlaşılacağı, tam tersine, bu ilişkilerin köklerinin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak 'sivil toplum' [*bürgerliche Gesellschaft*] adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulunduğu ve sivil toplumun anatomisinin de, Ekonomi Politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı" (Marx 1859: 8).

Marx bu satırlarda, özellikle 1843-1844 yıllarındaki çalışmalarına gönderme yapar. Düşünür, 1843 yılında iki önemli so-

1 Bu çalışma, uzun zamandır Hegel ve Marx üzerine sürdürdüğümüz soruşturmanın (Ege 1999, 2004, 2005a, 2005b, 2005c, 2007, 2008, 2009, Ege & Igersheim 2008, Ege & Walraevens 2011) bir sentezi ve yeniden değerlendirmesidir.

ruşturma gerçekleştirir. Bunlardan ilki, Bruno Bauer'in o yıl yayınlanan Yahudi sorunu ile ilgili iki metni üzerine kaleme aldığı *Zur Judenfrage* (*Yahudi Sorunu Üzerine*) başlığını taşıyan soruşturma; ikincisiyse Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*) adlı temel yapıtının, özellikle "Devlet" bölümünün, son derece ayrıntılı ve sabırlı bir çözümlemesidir. 1844 yılı ise Marx'ın Ekonomi Politikle buluştuğu ve giderek kuramsal soruşturmasının ana konularını oluşturacak sorunları dile getirdiği *Ökonomisch-Philosophische Manuscript aus dem Jahre 1844* (*1844 Ekonomi Felsefe El Yazmaları*) adıyla yayınlanacak okuma notlarının gün ışığına çıktığı yıldır. Sözü geçen metinleri yakından incelediğimizde, Marx'ın eleştirdiği çözümlemelere ne büyük bir dikkat ve ilgiyle eğildiğini, bu çözümlemelere, asla, bir kenara atılma zamanı gelmiş yanılgılar yumağı gözüyle bakmadığını; tam tersine, söz konusu çözümlemelerin yanında konaklamayan bilincin çağdaş dünyayı anlayamayacağı gibi bir inançla soruşturmasını sürdürdüğünü görmezlikten gelemeyiz. Bu metinler, Marx'ın Hegel felsefesiyle kararlı, ödün vermez bir "hesaplaşma" sürecinde oluşmuştur. Hesaplaşma sözcüğünü gevşek anlamda, ideolojik, ahlaki, ilkesel farklılıkların, farklı dünya görüşlerinin birbiriyle atışması, tartışması, çatışması anlamında kullanmıyoruz. Hesaplaşma, temelde, felsefi bir hesaplaşma. Marx, hesaplaşmasını, büyük ölçüde, Feuerbach'ın etkisi altında sürdürür.

Soruşturmamızın ilk bölümünde "Genç Marx"ın[2] Hegel'in hukuk felsefesi ile ilgili yargılarının dayandığı kanıtları ayrıntılarıyla inceleyeceğiz. İkinci bölümü, Hegel'in siyasal ve hukuksal düşüncesine ayıracağız. Marx, Hegel'in hukuk felsefe-

---

2 "Genç Marx" deyimini Althusser'in kullandığı anlamda kullanıyoruz (Althusser 1973). Marx, *Alman İdeolojisi* (1846) evresine değin, büyük ölçüde suçlamaya yönelik metinler yazmış, belirli bir sorunsal temelinde bir kuram oluşturma kaygısı yerine genel felsefi görüşlere genel felsefi yanıtlar verme kaygısını gütmüştür. Daha sonra bu kaygının, yerini, "üretim biçimleri", emeğin tarih içinde özgürleşmesi, dolayısıyla iş gücünün metalaşması süreci üzerine sürdürülen kuramsal çözümlemelere bıraktığını görürüz. "Yetişkin Marx" deyimi, saf suçlamanın rahatlığına sırt çevirip kuram oluşturma çabasını üstlenen bilinci betimler. Ancak iki Marx arasındaki söz konusu kesinti, ikinci Marx'ın birincisinin ahlaki ve devrimci inançlarına sırt çevirdiği anlamına gelmez.

sini eleştirdiği yıllarda, *Ruh'un Fenomenolojisi* (*Phenomenologie des Geistes*, 1807) yazarının gençlik metinlerini tanımıyordu. Oysa Hegel'in söz konusu metinleri incelendiğinde, düşünürün gençliğindeki toplumsal kaygılarının genç Marx'ınkilerden pek farklı olmadığı görürülür. Ancak giderek bu kaygılar başka bir yön tutar. Göreceğimiz gibi, Hegel'in Ekonomi Politikle buluşması, söz konusu yön değişimini açıklayabilecek belirleyici etmenlerden biridir. Hegel kendi gençlik idealizminden, bir ölçüde, İngiliz düşünürlerin geliştirdikleri iktisadi çözümlemelerin felsefi anlamlarını kavrayarak uzaklaşır. Sonuç bölümünde ise, sözünü ettiğimiz yön değişiminin felsefi anlamı üzerine sürdürülecek bir soruşturmanın, genç Marx'ın *siyasal düşüncesinde* gözlemlediğimizi düşündüğümüz ve "romantik" sıfatıyla tanımladığımız idealist boyutu gün ışığına çıkarabileceği tezini geliştireceğiz. Bu idealist boyut Marx'a, büyük ölçüde, Feuerbach'ın mirasıdır. Özellikle Engels'in 1840'lı yılların başında kaleme aldığı *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* ("*Bir Ekonomi Politik Eleştirisi Taslağı*") adlı yetkin çalışmasının etkisi ve ışığında girişeceği yoğun kuramsal soruşturma, Marx'ı, felsefi, tarihsel ve iktisadi düzeyde Feuerbach romantizminden uzaklaştırır. Ancak, yetişkin Marx'ın, daha doğrusu Marx'tan esinlendiklerini iddia eden 20. yüzyılın devrimsel denilen hareketlerinin *siyasal düzeydeki* romantizmden ne derece kurtuldukları, gözümüzde, tartışılması gereken bir konudur.

Genç Marx'ın Hegel eleştirisi

Bilindiği gibi, 1840'lı yıllarda Ludwig Feuerbach, o devrin tüm genç Hegel okurlarını derinden etkileyen kökten bir Hegel felsefesi eleştirisine girişmiştir (Feuerbach 1839). Bu eleştirinin özgürleştirici etkisi öylesine güçlü olmuş, eleştiri genç Hegelcilerin beklentilerine öylesine doyurucu yanıtlar getirmiştir ki, çok sonraları Engels o evreyi anımsarken "Coşku [*Begeisterung*] herkesi sardı, hepimiz bir süre Feuerbach'çı olduk," diye yazmıştır (Engels 1886: 272). Feuerbach'ın eleştirisinin ana kanıtlarını hatırlatmadan önce, Marx'ın eleştirisinin Feu-

erbach'ınkine bakarak sergilediği özgünlüğü vurgulamak isteriz. Göreceğimiz gibi Feuerbach, eleştirisini çok genel düzeyde, Hegel'in felsefi tutumunun teolojinin (Tanrıbilim) tutumundan hiçbir farkı olmadığı tezi üzerine kurar. Oysa Marx, bu yargıyı tümüyle benimsese de, eleştirisini çok daha derinlemesine sürdürür; düşün tarihinde az rastlanan bir kararlılık ve sabırla mükemmel bir metin çözümlemesi örneği sunar. Bu çözümlemeleri okuduğumuzda, Marx'ın düşün yaşamında *okuma* etkinliğinin ne denli belirleyici bir rol oynadığını, her şeyden önce ve her şeyin ötesinde Marx'ın hayran bırakıcı bir *okur* olduğunu, okunulan metni düşünce üretimi aracına dönüştüren okuma sanatını özümsemiş bir düşünür olduğunu teslim ederiz. Althusser'in, "çağımızın, okumayı Marx'la öğrendiği"ni vurgulayan gözlemi (Althusser 1968: 12-13), bu açıdan, nazarımızda temel bir gözlemdir. Marx, gençliğinden başlayarak, düşün etkinliğine çözümleyici bir tutumla atılmıştır. Soruşturmasını, giderek spekülatif felsefeden Ekonomi Politiğe kaydırmasının nedenleri içinde söz konusu çözümleme iradesini de saymak gerekir kuşkusuz.

Feuerbach'çı eleştiri

Feuerbach, teolojinin düşünsel işlemiyle Hegel'in spekülatif felsefesinin düşünsel işlemi arasında fark olmadığını, ikisinin de gerçek özne ile gerçek yüklemin doğal düzenini tersine çevirdiğini savunur. Teoloji, insanın imgeleme gücünden, düşünme yetisinden doğan Tanrı kavramını gerçek, aşkın özneye; insanın kendisini de bu öznenin basit bir yüklemine dönüştürür. Hegel ise, ancak insanın imgeleyebileceği Ruh (*der Geist*), Mutlak (*das Absolute*) ya da Akıl (*die Vernunft*) kavramlarını hem insanın hem de tüm gerçeğin yaratıcısı ya da nedeni olarak görür; dolayısıyla insan, bu aşkın öznenin boyun eğmiş niteliği konumuna indirgenir. İki durumda da gerçek özne, yükleme indirgenmiştir. "Yeni felsefe"nin (Feuerbach girişimini bu şekilde adlandırır) tarihsel görevi; gerçek özneye, yani insana, özne konumunu, saygınlığını yeniden kazandırmak-

tır. Tanrı, Ruh, Akıl gibi özne konumlarını bir gasp sonucu kazanmış gerçekliklerinse insanın öznitelikleri, nesneleri konumuna indirgenmeleri gerekir:

> "Tanrı, insanın en öznel (*subjectivate*), en özgün (*eigenste*) özü (*Wesen*), kendisinden *koparılıp* (*ausgesondert*) *yalıtılmış* (*abgesondert*) özüdür: Bu yüzden insan kendi başına hareket edemez, çünkü iyi olan her şey (*alles Gute*) kendisine Tanrı'dan gelir. *Tanrı öznelleşip insanlaştıkça*, insan *kendi öznelliğine, kendi insanlığına yabancılaşır* (*sich entäussert*); çünkü kendisinde ve kendisi için var olan (*an und für sich*) Tanrı, insanın *kendi*sinin yabancılaşmış (*entäussertes Selbst*) halidir; ancak insan, aynı zamanda, *kendi*sini yeniden kazanır, *kendi*sine yeniden sahip olur" (Feuerbach 1841: 38).

Bu satırlarda, Marx'ın *1844 El Yazmaları*'nda yoğun biçimde işleyeceği "yabancılaşma" (*Entäusserung*) izleğini buluyoruz. Feuerbach, doğal düzenin tersine döndürüldüğü bir dünyada insan zekâsının, insan imgeleminin en yüce yaratılarından biri olan Tanrı kavramının insandan koparılarak kendi kendisine yeten (*sui generis*) bir gerçeklik haline getirilmesini, yani özne konumuna konulmasını; bu işlem sonucunda da insanın kendi yaratısı önünde, efendisi karşısında boyun eğmiş uşak konumuna indirgenmesi olgusunu vurguluyor. Tevfik Fikret'in ünlü dizeleri, Feuerbach'ın teoloji eleştirisini çok iyi özetler: "Beşerin böyle delaletleri var: Putunu kendi yapar, kendi tapar" (Fikret 1914: 233). Feuerbach, bu onur kırıcı şiddet eyleminin teolojinin marifeti olduğunu, bu yüzden, yeni felsefenin kökten tanrıtanımaz bir kimlik edinmesi gerekliliğini dile getiriyor. Düşünürün gözünde tanrıtanımazlık, insanın kendi özüne yabancılaşmadan kurtulmasının koşuludur: "Tanrı'yı zenginleştirmek (*bereichern*) için insanın kendini yoksullaştırması (*Arm*) gerekir: Tanrı'nın her şey (*Alles*) olabilmesi için insanın hiçbir şey (*Nichts*) olmaması gerekir" (Feuerbach 1841: 32). Tanrı'nın yeniden nesne (yüklem), insanınsa yeniden özne konumuna getirilmediği, insanın Tanrı'ya atfettiği yüceliği yeniden kazanmadığı bir dünyada yabancılaşmadan kurtul-

ma umudunu beslemek boştur. Ayakları üzerine oturtulmamış dünyada yabancılaşmadan kurtulmak olanaksızdır.

> "Nasıl ki teolojide *insan* Tanrı'nın *hakikati, gerçeğidir* –çünkü Tanrı'yı Tanrı olarak gerçekleştiren ve Tanrı'yı *gerçek bir varlığa* (*das wirkliche Wesen*) dönüştüren tüm yüklemler, güç, bilgelik, iyilik, aşk, sonsuzluk ve kişilik gibi yüklemler, sonludan *farklı* oldukları ölçüde, insanın *içine* insanla *birlikte* konulmuştur–, aynı şekilde spekülatif felsefede de *sonlu sonsuzun hakikati*dir" (Feuerbach 1842: 249).

Teolojinin göklerde kotardığı yabancılaşmayı, Hegel'in spekülatif felsefesi yerde tekrarlar. Hegel, insanı, yani somut gerçekliğinde bireyi, Ruh'un ya da Akıl'ın (*Vernunft*) bir aracına indirger. Hegel'in, "Akıl'ın kurnazlığı" (*List der Vernunft*) adını verdiği ünlü işlem bu açıdan çok anlamlıdır. Akıl, bireyin tutkularını, arzularını, amaçlarını, ülkülerini kendi çıkarları doğrultusunda, kendi hükümranlığını kurma sürecinde, kendini gerçekleştirmek için kurnazlıkla kullanır. Birey, olanların farkında değildir; kendi ereklerine ulaştığı yanılsaması içinde Akıl'ın ereklerini gerçekleştirir; bir kurnaz gücün oyuncağı, Akıl'ın maşasıdır yalnızca. Akıl "sonsuz" bir güç, somut gerçekliğinde insansa "sonlu" yani bitimli, ölümlü bir varlıktır spekülatif felsefede. Her ne kadar Akıl her seferinde tikel bir bireyde, bir "sonlu"da kendine gelir, vücut bulur, ortaya çıkar, edimselleşirse de kendini sonsuza değin sürdürecek olan odur. Bireyse, tanımı gereği, geçicidir, ölümlüdür. Bu söylenenlerden görüleceği gibi spekülatif felsefenin dünyası da, teolojinin dünyası gibi, baş aşağı duran bir dünyadır. "Peçesi çekilip alınmış [*unverhüllte*] hakikate, saf ve çıplak [*Blanke*] hakikate erişebilmek için yapmamız gereken tek şey, spekülatif felsefeyi ters çevirmektir [*umkehren*]" (Feuerbach 1842: 105-106). Ayakları üzerine oturtulmuş dünyada asıl özne elbette "sonlu" olan insan; sonsuz denilen Akıl ise bu sonlu'nun özniteliği, nesnesi, yüklemi olacaktır. Doğal düzenin yeniden kurulduğu dünyada sonsuz sonlu'yu değil; sonlu sonsuz'u içinde taşıyacaktır. Sorun sonlu'yu sonsuz olarak düşünebilmektir; yabancılaş-

madan bu düşünceyle kurtulunur. Bu gözlemi Feuerbach şöyle dile getirir:

> "Hakiki felsefenin görevi (*die Aufgabe der wahren Philosophie*), sonsuzu (*das Unendliche*) sonlu (*das Endliche*) olarak değil, tersine sonluyu sonlu *olmayan* (*das* nicht *Endliche*) olarak, sonsuz olarak idrak etmektir (tanımak, *zu erkennen*); ya da sonluyu sonsuza değil, sonsuzu sonluya yerleştirmektir (*zu setzen*)" (Feuerbach 1842: 249).

Feuerbach'ın "sonlu"ya verdiği önem, düşünürün kökten maddeci tutumunda anlamını kazanır. Feuerbach başlangıca vücudu, yani maddeyi koyar. Düşünce, Ruh, *manevi* diye nitelediğimiz her türlü soyut kavram, somut vücuttan doğar. Bu açıdan, çok uzak ve beklenmedik bir ilişki kurarak konuşacak olursak; Türkiye'de 1930'ların koyu maddeci Kadrocularının kimi gözlemleri, Feuerbach'ın felsefesiyle tam tamına örtüşür. *Kadro* dergisinin 3. sayısında (Mart 1932), gene "Kadro" başlıklı yazıda dergi sorumluları, "iptidâ kelâm vardı," diyen İncil'in de, "iptidâ fiil vardı," diyen Faust'un da yanıldıklarını belirttikten sonra, düşüncelerini şu şekilde geliştirirler:

> "İnsan, eşya ile fikir üzerindeki hükümranlığını kaybetmemelidir. Descartes'ın 'Düşünüyorum, demek ki varım,' sözünü 'Varım, demek ki düşünüyorum,' hakikatine dönüştürmelidir (...) İptidâ vücut vardı. İptidada madde vardı. Kelâm, fikir ve fiil onun mahsulüdür" (Tekeli ve İlkin: 172).

Başka bir deyimle Kadrocular da, Feuerbach gibi, içinde yaşadıkları dünyanın başı üzerinde durduğunu, yapılması gerekenin gerçek özneye, yani vücuda ya da maddeye öznelik haklarını geri vererek dünyayı ayakları üzerine oturtmak olduğuna inanırlar.

Feuerbach, kökten tanrıtanımaz bir maddecidir. 1840'larda düşünürün teoloji ve Hegel eleştirilerini okuyan genç Alman aydınları da tanrıtanımazlığı ve maddeciliği benimsemişlerdir. Söz konusu sonsuz/sonlu karşıtlığı, Feuerbach'ın Hegel'e yönelttiği ve Marx'ın özellikle *Yahudi Sorunu*'nda yoğun biçimde

uyguladığı başka bir eleştiriyi anlamamıza yardımcı olabilir. Bu eleştiri, Hegel'in "dolayım"a (*Vermittelung*) tanıdığı öneme yöneltilmiştir. Spekülatif felsefe, özgürlüğü, zorunlu olarak, dolayımla elde edilebilen bir gerçeklik olarak düşünür. Doğal olanda, dolayımsız'da (*Unmittelbare, immediacy, immédiateté*) özgürlüğe yer yoktur. Bilinç, ancak kendisinden çıkıp ötekinden dolaylanarak kendisine döndüğü zaman kendinin bilincine ulaşabilir; başka bir deyimle özgürleşebilir. Dolayım genelleşip yoğunlaştıkça özgürlük de pekişir, güçlenir, tamamlanır. Tam özgürlük, dolayımın sonsuzlaşmasıyla elde edilir. Dolayımın sonsuzlaşması ise bilincin kendini evrensel bir gerçeklik olarak algılayabilmesi, yani evrensel bir bütünün hem parçası hem de mimarı olarak görebilmesi koşuluna bağlıdır. Kısaca bilinç kendinin bilincine, tam olarak, devlet içinde, yurttaş olarak ulaşır; ancak devlet içinde evrensel bir gerçekliğe ayak basar. Görüldüğü gibi Hegel felsefesinde evrensellik, asla bir çırpıda, dolayımsızlık içinde edinilebilen bir nitelik değildir. Zorunlu olarak bir süreç içinde, bir çaba, bir tecrübe, bir öğrenme süreci içinde *kazanılan* bir niteliktir. Hegel bu sürece *Bildung*, eğitim, yetişme adını verir. Oysa Feuerbach kendini, dolayımsız'ın filozofu olarak tanımlar. Kişinin kendini bir bütüne ait, bir bütünün tamamlayıcı parçası olarak algıyabilmesi asla bir öğrenim sürecini gerektirmez. İnsan *cinsil* (*Gattungswesen*) bir varlıktır. Cins (*Gattung*) ise, Hegel'in evrensel'i devlet gibi soyut bir gerçeklik değildir. İnsanın doğasına ilişkin bir gerçekliktir. İnsan, doğası gereği, kendisini, *önce*, yani kendini tikel bir varlık olarak algılamadan *önce*, insan cinsine ait bir varlık olarak algılar. Dolayısıyla insan cinsinin bir parçası olarak insan, daha doğadan evrensel bir varlıktır; insanın evrenselliği doğal bir olgudur. İnsanın kendi cinsinin bilincine varabilmesi, yani evrenselleşebilmesi için kendisinden çıkıp ötekinden dolayımlanmasına gerek yoktur. İnsanın cins olarak evrenselliğine, zamanla inşa edilmiş (*constructum*) ikincil bir işlem gözüyle bakılmamalıdır. İnsanın cins olarak evrenselliği, birincil bir olgudur. Asıl tikellik, sonradan oluşan, ikincil bir gerçekliktir. Başlangıçta evrensellik vardır.

Hegel'in Hukuk Felsefesi*'nin eleştirisi*

Marx, Feuerbach'ın yukarıda özetlediğimiz Hegel eleştirisini, daha somut bir düzeyde, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde geliştirdiği tezlere uygular. Örneğin *Hukuk Felsefesi*'nin 262. paragrafını ele alır:

> "Etkin, gerçek [*wirklich*] Düşünce [*Idee*], Ruh [*Geist*], kendini, kendi kavramının iki ideal alanı olan ve kendisinin bitimliliğini (sonluluğunu, *Endlichkeit*) oluşturan Aile ve Sivil Toplum olarak ikiye böler; ancak [bu bölünmeden] amacı, söz konusu alanların ideal konumlarının üstüne çıkarak kendisini kendisi-için, sonsuz etkin Ruh [*unendlicher wirklicher Geist*] kılabilmektir. Dolayısıyla Ruh, bu bitimli gerçekliğin gerecini [*Material*], yani *kitle* [*Menge*] olarak bireyleri, bu ideal alanlara dağıtır; öyle ki söz konusu dağıtım, her bireye, kendi yazgısının [*Bestimmung*] özel koşullarının, keyfî iradesinin [*Willkür*], kişisel seçiminin *dolayımıyla* [*vermittelt*] gerçekleşmiş gibi görünür" (Hegel 1821: §262).

Marx alıntıdan sonra şöyle sürdürür: "Bu önermeyi nesire çevirelim [*Übersetzen in Prosa*]" (Marx 1843b: 7). Marx'ın, Hegel'in metinlerinden alıntılar yaptıktan sonra hemen her seferinde kullandığı bu deyim, yukarıda onun okuma etkinliğiyle ilgili dile getirdiklerimiz açısından çok anlamlıdır. Marx için sorun kocaman sözcükler, çetrefil cümlelerle felsefe yapmak, düşünceyi söz kalabalığına boğmak değil; bir önermeyi yöneten iç mantığı kavramaktır. Marx'ın düşünsel etkinliğinde gözlemlediğimizi sandığımız "gerçek kaygısı"nın, sözü edilen "nesire çevirme" deyiminde tam anlamını bulduğunu düşünüyoruz. "Gerçek kaygısı"nın başka bir adı "anlam kaygısı" olabilir. Marx, Hegel'in önermesini nesire çevirerek nasıl çözümler?

Bilindiği gibi Hegel'in yaklaşımında modern toplumun yapısı üç uğraktan (*Moment*) oluşur. Aile, "kendinde" (*an sich*) uğrağı; Sivil Toplum, "kendi-için" (*für sich*) uğrağı; Devlet ise kendinde ve kendi-için (*an und für sich*) uğrağı konumundadır. Doğallıkla Ruh, yalnızca Devlet içinde, Aile ile Sivil Top-

lum alanlarını aşıp Devlet uğrağına ayak basarak kendi gerçeğini bulgulayabilir. Sonsuz nitelikli bir gerçeklik sonlu, bitimli gerçekliklerin üstüne çıkmalıdır. Ancak bunu söylemek, aile ile sivil toplumun devletten önce geldiği anlamına gelmez, Hegel'in düşüncesinde. Çünkü Hegelci diyalektikte başlangıç sonuçtur ya da sonuç, başlangıcın kendi içinde olanak halinde taşıdığı, henüz filizlenmemiş tohumdur. Bu diyalektik anlayışı, Hegel'e, aile ve sivil toplum alanlarını, devlet kavramının içindeki tasarımlar olarak tanımlamasını sağlar. Başka bir deyimle, Hegel'in hukuk felsefesinde başlangıç ve son devlet (Ruh) olduğu için her şey devletten kaynaklanır, her şey devlete döner: Aile ile sivil toplum alanlarını devlet tasarlar; onlara devlet gerçeklik kazandırır; devlet onlar arasında kendini böler; kendi gerçeğinin maddi gerecini onların arasında kendisi dağıtır. Etkin öğe, işgören güç, tasarlayıp karar alan özerk irade, kısaca gerçek özne devlettir. Bireylerse, başlarına gelenlerin kendi yazgılarının gereklilikleri olduğu sanısıyla, yanılsama içinde, oradan oraya savrulan aciz ölümlüler, bitimli nesneler, sonlu yüklemlerdir.

Marx, "Bütün bu söylenenlerin içinde 'gerçek ilişki' nedir?" diye sorar. Olguları saptırmayan, efsaneye dönüştürmeyen, baş aşağı çevirmeyen bir yaklaşımın gözünde Hegel'in önermesindeki gerçek ilişki şöyle dile gelebilir: "Her birey, [devletin maddi gerecinin dağıtımını], kendi kaderinin [*Bestimmung*], özel iradesinin [*Willkür*], kişisel seçimlerinin *dolayım*ıyla [*vermittelt*] gerçekleşmiş," bir dağıtım biçiminde algılar. Dolayısıyla etkin özne, belirleyici etmen bireyin kendisidir. "Oysa spekülatif felsefe bu olguya, bu *gerçek* ilişkiye bir *görüntü* [*Erscheinung*], bir *fenomen* gözüyle bakar" (Marx 1843b: 8). Bütün bu özel koşullar; özel irade, kişisel seçim, kaderin gerektirdikleri, gerçek dolayım, Hegel'in dilinde, yalnızca, Ruh'un ya da Düşünce'nin (*Idee*) kendi kendisiyle kurduğu bir ilişkiye, dolayısıyla bir "*dolayım görüntüsü*"ne dönüşür. Burada Hegel'in sürekli yinelediği bir işlemle, Marx'ın, "mantık düzeyinde, panteist nitelikli efsane yaratma [*Mysticismus*]" (ibid.) adını verdiği işlemle karşılaşırız. "Gerçek kendiliğinde, olduğu gibi değil,

başka bir gerçekmiş gibi dile getirilir" (ibid.). Marx'ın yargısı, Feuerbach'ın Hegel eleştirisiyle tam tamına kesişir:

> "Düşünce kendini özneye dönüştürmüş [*versubjektivirt*], ailenin ve sivil toplumun *gerçek* ilişkisi ise, Düşünce'nin *iç etkinliği diye imgelenen* bir gerçeklik olarak algılanmış. Aile ve sivil toplum Devlet'in önkoşullarıdır [*Voraussetzungen*]; asıl etkin olan onlardır. Ancak spekülatif felsefe bu ilişkiyi tersine çevirir [*umgekhert*]. Düşünce özne kılındığında, gerçek özneler –sivil toplum, aile, 'özel koşullar, özel irade'– Düşünce'nin, anlamları değişmiş *gerçek dışı*, nesnel uğraklarına [*Momenten*] dönüşürler" (Marx 1843b: 9).

Devlet, aile ve sivil toplumdan türemiş olmasına, duyular dünyasının bu iki gerçek öğesinin ürünü olmasına karşın, Hegel'in spekülatif hukuk felsefesinde söz konusu gerçeklikler "Düşünce'nin yarattığı" uğraklar olarak sunulur. Dolayısıyla bu gerçekliklere herhangi bir özerklik tanımak, varlık nedenlerini kendi içlerinde taşıyan olgular gözüyle bakmak söz konusu değildir. Tek varlık nedenleri Düşünce'nin bitimliliğini, sonluluğunu belirlemektir: "Önemli olan şunu görmektir: Hegel her yerde Düşünce'yi özneye; gerçek özneyi, asıl özneyi (...) yükleme [*Prädicat*] çevirir" (ibid: 11). Ancak Hegel bunu yaparken, soruşturmasının tümünü son derece soyut bir genelleme içine hapseder. Öyle ki, devleti yalnızca devlet düşüncesi olarak ele aldığında gözlemleri, çoğun, eşsözlü önermelere (*Tautologie*) dönüşür. Çözümleme, kavramların içeriğinin daha kesin, daha somut anlaşılmasını sağlayıcı bir yönde gelişemez. Örneğin Hegel bir yerde, "devlet organizması"ndan söz ederken, "Bu organizma siyasal anayasadır," (Hegel 1821: §269) önermesini yapar. Marx, söz konusu paragrafı ayrıntılı bir biçimde inceledikten sonra, Hegel'in yerleştiği soyutluk düzeyinde, "Sözü geçen önerme, 'bu organizma güneş sistemidir' şeklinde dile gelse ne değişir?" diye sorar (Marx 1843b: 14). Marx'ın Hegel felsefesinde asıl suçladığı yan, bu aşırı derecede soyutluktur. Böylesine soyut bir düzeye yerleşen Hegel'in, kendi eleştirilerinde çok sık dile getirdiği suçlamaya kendisinin hedef olduğu görülür; bu

suçlama, "gece ineklerin hepsinin kara olduğu," yani gerçeklikler arasındaki farklılıkların tamamen silindiği suçlamasıdır.

Sivil toplum/Devlet ayırımının eleştirisi

Yukarıda belirttiğimiz gibi Marx, 1843'te *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı metnini yayınlar. Bu metin, Bruno Bauer'in aynı yıl yayınlanan iki kitabına yanıttır. Birincisi *Die Judenfrage* (*Yahudi Sorunu*), ikincisi *Die Fähigkeit der heutigen Juden Christen frei zu werden* (*Günümüz Yahudi ve Hıristiyanlarının Özgürleşme Yetisi*) adlı kitaplardır. Marx'ın yanıtında kullandığı kanıtlar, gene Feuerbach'çı kanıtlardır ve asıl hesaplaştığı düşünce, Bauer'in düşüncesinden çok, Hegel'in sivil toplum/devlet ayırımı ile ilgili tezleridir. Ancak söz konusu yanıtın içeriğine girmeden, Marx'ın Yahudi karşıtlığı ya da "*antisemitizm*"i üzerine küçük bir gözlem yapmak isteriz. Metin Sarfati'nin bu kitaptaki soruşturması ayrıntılı olarak bu konuya ayrılmış olduğu için, biz burada yalnızca bir noktaya değinmek istiyoruz. Sarfati'nin Marx'ın metninden yaptığı alıntılardan görüleceği gibi, Marx'ın Yahudilikle ilgili dile getirdiği kimi yargılar, ilk bakışta, kabul edilmesi şöyle dursun işitilmesine bile katlanılamayacak koyu antisemit yargılardır. Ancak bu yargıları değerlendirirken, zamanın devrimci genç Hegelcilerinin içinde devindikleri ideolojik bağlamın özellikle göz önüne alınması gerekir. Bu bağlam, Marx'ın yargılarını affettirmez, ancak söz konusu antisemitizmin felsefi arka planını belirgin kılar. Genç Marx, 1843 yıllarında, Yahudi kavramına çok genel ve soyut bir felsefi anlam yükler. Ancak düşünür, gençlik sonrası metinlerinde Yahudi sorunsalını bir daha dile getirmez, Yahudi imgesiyle hesaplaşmayı tamamen bir kenara bırakır. Başka bir deyimle, Marx'ın gözünde Yahudi sorunu, gençliğinde, kavramsal temelden yoksun felsefi bir sorun olmuş; ancak iktisadi kuramını geliştirip kapitalist sistemi çözümlemesini sağlayacak özgün kavramları oluşturdukça söz konusu felsefi sorun önemini de geçerliliğini de yitirmiş, unutulmuştur. Bu açıdan Marx, siyasal düzeyde antisemit olmamıştır.

Bruno Bauer, özgürleşmiş, olgunlaşmış çağdaş siyasal devletin yurttaşlarının da özgürleşmeleri, olgunlaşmaları gerektiğini söyler. Dolayısıyla dindarlıktan, dine bağlılıktan kurtulup tanrıtanımaz (ateist) olamamış bireyler, çağdaş devletin üyeleri olamazlar. Başka bir deyimle, gerçek anlamda yurttaş olamazlar. Dinsiz devletin üyeleri de dinsiz olmalıdır; tanrıtanımaz devletin üyeleri de tanrıtanımaz olmalıdır. Özgürleşmiş, yani evrenselleşmiş devletin üyeleri de özgürleşip evrenselleşmeli; tarihsel, kültürel, yöresel, ailesel, bireysel ve elbette dinsel belirlenimlerden, tüm bu tikel belirlenimlerden sıyrılıp evrensel devlet içinde evrensel kimlik kazanmalıdırlar.

Marx'ın bu tez karşısındaki tepkisi anlamlı ve düşündürücüdür. Marx, Bauer'le bir konuda çekincesiz aynı görüşü paylaşır: Özgürleşmenin, evrenselleşmenin koşulu yöresel, tikel belirlenimlerden kurtulmaktır. Çağdaş devletin şu ya da bu dine bağlı olmadığı, en azından bağlı olmaması gerektiği de doğrudur. Ancak bu devlet, kendisi için gerekli gördüğü nitelikleri, kendisinin evrensel bir gerçeklik olmasını sağlayan nitelikleri, üyelerinin de paylaşmalarını asla şart koşmaz. Çağdaş devlet yurttaşlarını evrenselleşmeye özendirmek şöyle dursun, görevinin, yurttaşlarının yöresel, tikel varlıklar biçiminde yaşamlarını sürdürme haklarını koruyup güçlendirmek olduğuna inanmıştır. Çağdaş siyasal devlet içinde,

> "İnsan dinden kurtulmamıştır (*befreit*), din özgürlüğünü (*Religionsfreiheit*) elde etmiştir. Özel mülkiyetten (*Eigenthum*) kurtulmamıştır, özel mülkiyet özgürlüğünü elde etmiştir. Meslek bencilliğinden (*Egoismus des Gewerbes*) kurtulmamıştır, meslek özgürlüğünü (*Gewerbfreiheit*) elde etmiştir" (Marx 1843a: 369).

Marx'ın gözünde çağdaş toplumun yapısı Hegel'in siyasal görüşüne kesin biçimde uymaktadır. Yukarıda değindiğimiz gibi, Hegel'in çağdaş toplumun özgün yapısı üzerine sürdürdüğü çözümlemelerde sivil toplum, kişinin, *kendi-için* yaşadığı; özel seçimleri, arzuları, tutkuları, çıkarları yönünde yapıp ettiği; dolayısıyla kendisinden başka her şeye, kendisine hiz-

met etme olanağı ölçüsünde değer verdiği alandır. Bu alanda öteki, saf bir araca indirgenmiştir. Başka bir deyimle sivil toplum, bencilliğin; kişinin yöneldiği tek ereğin kendisinin doyumu olduğu alandır. Sivil toplum içinde kuşkusuz bir etkileşim, dayanışma, birbirlerini destekleyen, tamamlayan uğraşılar düzeni, yani bir işbölümü vardır. Hegel'in sözlükçesinde sözü geçen işbölümünün adı "*System der Bedürfnisse*" ("Gereksinimler Sistemi") dir. Ancak sivil toplumun bireyi, öteki adıyla *burjuva*, işbölümünden kaynaklanan dayanışmaya kendi özgür iradesiyle bilinçli olarak katılmaz; farkında olmadan, kendi seçimine, iradesine karşın, edilgin biçimde katılır. Dolayısıyla işbölümü, sivil toplum bireylerinin bilinçli olarak inşa ettikleri bir gerçeklik değildir. Hegel, Adam Smith'in "görünmez el" kavramını, kendi felsefesindeki "Akılın kurnazlığı" kavramının dengi olarak görür. Işbölümünün görünmez eli, Akıl gibi, bireylerin bencilliklerini, çıkarlarını, seçimlerini, gereksinimlerini, kişisel doyumdan başka bir erek gözetmeyen etkinliklerini büyük bir dayanışma ağının kurulması yönünde kurnazca kullanır. Hegel'in çağdaş dünyanın yeni bilimi Ekonomi Politiğe hayran kalmasının nedeni bu açıklamalardan anlaşılabilir. Ekonomi Politik, sivil toplum bireylerinin bin bir yana saçılan tikel etkinliklerinin her türlü düşünceden yoksun (*Gedankenlos*) gibi görünen kargaşalığı arkasında, akla dayalı bir düzen, bu kargaşalığı derinden yöneten bir "gereklilik" (*Notwendigkeit*) bulgular. Bu yüzden "Ekonomi Politik [*Staatsökonomie*], düşünceyi onurlandıran [*Ehre macht*] bir bilimdir; çünkü salt rastlantısal olgulardan örülü bir yığını yöneten yasaları bulup gün ışığına çıkarır" (Hegel 1821: §189 Ek). Hegel'in siyasal düşüncesinde sivil toplum kavramının yeri konusuna ikinci bölümde döneceğiz.

Gördüğümüz gibi, sivil toplum içinde birey, nereden gelip nereye gittiğini bilmediği bir düzeneğin edilgin aracı, oyuncağıdır. Zaten bu yüzden Hegel, sivil toplumu, kimi kez, "dış devlet" (*Äussere Staat*) (Hegel 1821: §183) deyimiyle tanımlar. Bu "dış devlet" içinde birey; hakikatten, gerçek özgürlükten, evrensel boyuttan tümüyle yoksundur. Çağdaş insanın hem ken-

disine hem de eşdiğerlerine yabancılaşma derecesi, sivil toplum içinde bir araca indirgenme derecesiyle orantılıdır. Çağdaş dünyada, Hegel'in siyasal felsefesinin yetkinlikle kavradığı ve betimlediği çağdaş dünyada, insan,

> "Kendisine en yakın gerçek içinde (*in seiner nächste Wirklichkeit*), sivil toplum içinde, dindışı (*profanes*) bir varlıktır. Oysa insan asıl bu yaşam içinde, kendi gözüne de başkalarının gözüne de gerçek birey (*wirkliches Individuum*) olarak göründüğü bu yaşam içinde, her türlü hakikatten yoksun bir görüntüdür (*unwahre Erscheinung*)" (Marx 1843a: 355)

Gerçek yaşamında bencilliğinin daracık dünyasına hapsolmuş burjuva, hakikat gibi, evrensellik gibi, bir cinse ait olma gibi duyguları nasıl, nerede, ne şekilde tatma olanağını bulur? Gerçek, somut, günlük yaşamında tümüyle tikel çıkarlarının belirlediği, çevresinden, ötekinden yalıtılmış, koparılmış bu mutsuz yaratık nerede, nasıl kendi zavallı kopuk varlığını aşan bir yücelikle ilişkiye girme olanağı bulur? "Salt hayali bir dünyada," yanıtını verir Marx: Bu hayali dünya, Hegel'in hukuk felsefesinde kavramlaştırdığı çağdaş devlettir. Marx şöyle sürdürür: Sivil toplum üyesi burjuva ancak,

> "devlet içinde, toplumsal varlık kimliğiyle, bir cinse ait varlık (*Gattungswesen*) kimliğiyle devindiği devlet içinde, yalancı bir egemenliğin (*Souverainetät*) hayali (*imaginäre*) bir üyesi, gerçek bireysel yaşamından yoksun bırakılmış, hiçbir gerçekliği olmayan bir evrensellikle (*unwirklichen Allgemeinheit*) doldurulmuş bir bireydir." (ibid.)

Çağdaş dünyada insan; parçalanmış, usu yarılmış, *şizofren* bir bilinçtir. Kişinin gerçek dünyası yani sivil toplum, içinde kendini, kendi hakikatini yitirdiği, kendisine mutlak bir şekilde yabancılaştığı bir dünyadır. Hakikat, evrensellik, cinse ait olma niteliği ancak saymaca, hayali bir dünyada, devlet içinde kendisine muştulanır: Burjuva olarak kendi çıkarından başka bir şey düşünmeyen özne, yurttaş olarak bir bütünün parçası koşulunu paylaşan özne. Bir yanda burjuvanın gerçek ya-

şamındaki daracık bencil kişiliği, öte yanda yurttaşın hayali bir dünyada evrensele ulaştığı iddia edilen konumu.

> "Siyasal devlet nerede en ileri gelişimine (*Ausbildung*) ulaşmışsa, orada insan, yalnızca düşüncesinde, bilincinde değil, gerçekte de (*Wirklichkeit*), gerçek yaşamında da (*Leben*), ikili (çift) yaşam, bir göksel (semavi, *himmliche*) bir yersel (dünyevi, *irdische*) yaşam sürer: *Siyasal topluluk* (cemaat, *politischen Gemeinwesen*) içinde toplumsal varlık (*Gemeinwesen*) kimliğiyle, *sivil toplum* içinde özel insan (*Privatmensch*) kimliğiyle sürdürdüğü yaşamlar. [Bu ikinci kimlik içinde] insan başkalarına yalnızca araç gözüyle bakar (*als Mittel betrachtet*), bu yüzden kendini de araç konumuna indirgeyerek yabancı güçlerin (*fremde Mächte*) oyuncağına (oyuntopu, *Spielball*) dönüşür" (ibid: 354-55).

Bu us yarıklığının, bu dünyevi/semavi kişilikler arasında parçalanmışlığın, bu *şizofreni*nin kaynağında yatan, Feuerbahçı bir dille konuşacak olursak, çağdaş dünyanın tümüyle Hegelci olmasıdır. Yukarıda gördüğümüz gibi Feuerbach, Hegel'i "dolayım"ın düşünürü; kendisini "dolayımsız"ın düşünürü olarak tanımlar. Çağdaş dünya bu dolayım tutkusundan, hakikate ancak dolayımla ulaşılabileceği inancından, dogmasından kurtulmadıkça söz konusu parçalanmışlık sürecektir. İnsan doğadan, kendi doğasından cinsil bir varlık, toplumsal bir varlık (bir cemaatin parçası; *Gemeinwesen*) olduğunu kavramadığı sürece ikili yaşamdan kurtulamayacaktır.

> "İnsanın siyasal düzeyde özgürleşmesi, insanın, *dolayımlı* (dolambaçlı) *yoldan* (*Umweg*), bir *aracı* (*Medium*) sayesinde, özgürleşmesidir (bu aracının varlığının gerekli ya da kaçınılmaz olduğu iddiası hiçbir şey değiştirmez). Buradan şu sonuca varırız: İnsan, istediği kadar, devletin dolayımıyla (*Vermittlung*) kendinin tanrıtanımazlığını ilan etsin, başka bir deyimle, istediği kadar devletin tanrıtanımaz olduğunu ilan etsin, hiçbir zaman dinin tutsaklığından kurtulamayacaktır (*immer noch religiös befangen bleibt*); çünkü [son çözümlemede] ken-

> di kendisini, dolambaçlı yoldan, bir aracının yardımıyla tanımayı (*anerkennt*) sürdürecektir. Din, insanın dolayımla tanınmasıdır (*Anerkennung*). Bir *aracı* (*Mittler*) sayesinde. Devlet, insanla insanın özgürlüğü arasında aracıdır. Nasıl ki İsa, insanın, tüm tanrısallığını (*Göttlichkeit*), tüm *dini zorunluklarını* (*religiöse Befangenheit*) üzerine yüklediği (*aufbürdet*) aracıdır; devlet de, aynı şekilde, insanın tüm tanrısızlığını (*Ungöttlichkeit*), insanlığına özgü tüm içtenliğini (masumiyetini, zorunluluktan arınmışlığını, *Unbefangenheit*) gafletle elinden çıkarıp kendisine (devlete) terkettiği (*verlegt*) aracıdır" (ibid: 353).

Görüldüğü gibi sorun, dolayım (*Vermittelung*) konusunda düğümleniyor. Başka bir deyimle sorun, insanın, dolayımla kendisini bulan, kendisine gelen gerçeklik konumundan sıyrılması, kurtulması sorunu. Dolayım, aracı gereksinimidir. İnsan ancak kendinden çıkarak, ötekinden dolayımlanarak kendisine gelebildiğine inandığı sürece, ötekine, yani aracıya kendisinden daha önem verecek; giderek kendi içindeki tüm yüceliği, hakikati, evrenselliği, zenginliği ötekine atfedecek; kendini alabildiğine yoksullaştıracaktır. Kendini yüklem, aracıyı özne kılacaktır. Sivil toplum/devlet ayırımını bu bağlamda görmek gerekir. Burjuva, kendindeki yüceliği kendinin dışına atmış, devletin tasarrufuna terk etmiş, dolayısıyla bu yüceliği ancak hayali bir dünyada yaşamayı kabullenmiş, kendine yabancı bir gerçekliktir. Başka bir deyimle burjuva, her türlü büyüklüğü, sevecenliği, dayanışma, paylaşma mutluluğunu, açık kalpliliği, bir bütünün tamamlayıcı bir parçası olduğu duygusunu salt hayali, saymaca, yalan bir dünyada, yurttaş kimliğiyle duyup yaşar. Gerçek yaşamında ise tiksinti verici, düzen tutkunu, yabancı düşmanı, dar görüşlü, bencil, ötekini araca indirgeyen pinti bir burjuvanın kısır dünyasına hapsolmuştur. Son çözümlemede, demokratik rejimin bireye sunduğu varoluş biçimi, işte bu tür bir yabancılaşmadır. Çağdaş dünyadaki yabancılaşmanın aşılmasının koşulu devleti kaldırıp sivil topluma geri dönmek, sivil toplumu biricikleştirmek değildir. Yabancılaşmadan

kurtulmanın koşulu sivil toplum/devlet ayırımını, bu ayırımın kendisini ortadan kaldırmak, aşmaktır.

Feuerbach Üzerine Tezler'in 10.'sunda Marx'la Engels şöyle derler:

> "Eski materyalizmin bakış açısı (*Standpunkt*) sivil toplumdur (*bürgerliche Gesellschaft*). Yeni materyalizmin bakış açısı ise, insan toplumu (*menschliche Gesellschaft*) ya da toplumsallaşmış insanlıktır (*gesellschaftliche Menschheit*)" (Marx ve Engels 1846: 535).

Toplumsallaşmış insan, gerçek özne olan, kendini özne kimliğiyle var kılan insandır, Feuerbach'çı Marx'ın gözünde. Bu nasıl olacaktır? İnsan dolayımdan kurtulup kendini bir bütün olarak, bir cinsin soyutlanamaz, vazgeçilemez öğesi olarak nasıl algılayacaktır? İnsanın *henüz tam anlamıyla* toplumsallaşamamış olması ne demektir? Neyin gerçekleşmesi gerekir? Kuşkusuz insanı gerçekten toplumsallaştıracak, yani her türlü yerel, tikel belirlenimlerden arındırarak cinsil kimliğinde var olmasını, bu kimlikte devinmesini sağlayacak koşul, devrimdir. Nitekim "komünizm", insanın gerçekten toplumsallaşmasını sağlayacak devrim sürecine Marx ile Engels'in verdikleri addır (Marx ve Engels 1846: 35-36). Komünizm, insanın iki dünya arasındaki, biri göksel biri yersel iki dünya arasındaki parçalanmışlığına, yarılmışlığına son verecek; sivil toplumla devlet arasındaki karşıtlığa, çelişkiye, gerilime son verecek süreçtir. Oysa Hegel'in siyasal felsefesi, bu gerilimin aşılması kaygısına tümüyle sırt çevirmiş bir düşüncedir. Dolayısıyla sivil toplum/devlet ayırımının aşılması, Hegel'in spekülatif felsefesinin de aşılması anlamına gelecektir.

Hegel'in siyasal düşüncesinin evrimi

Hegel "dolayım"a niçin bu denli dirimsel bir önem verir? Bu, son derece karmaşık, Hegel'in tüm felsefesini seferber edecek soruyu böylesine genel düzeyde değil; bizi bu soruşturmada ilgilendiren konu aracılığıyla, yani sivil toplum/devlet karşıtlığı

temasından hareketle yanıtlamaya çalışacağız. Yakından baktığımızda Hegel, Feuerbach'ın, daha sonra genç Marx'ın "cins" (*Gattung*) ya da "toplumsallaşmış insanlık" kaygılarına her zaman yabancı kalmamıştır (bu konudaki temel kaynaklardan biri Georges Lukács'ın *Der Junge Hegel* [*Genç Hegel*] adlı yapıtıdır: Lukács 1948, özellikle 3. Kısım, 5. ve 6. bölümler). Hegel'in, Marx'ın bilgisinde olmadığı gençlik metinlerine eğildiğimizde, filozofun eski Yunan sitesiyle, özellikle de Atina ile ilgili kullandığı "güzel bütünlük" (*schöne Totalität*) deyimi, bir ölçüde, "cinsil varlık" (*Gattungswesen*) deyimine yaklaştırılabilir. Strasbourg Üniversitesi'nde hocamız olmuş Hegel ve Steuart uzmanı Paul Chamley'in, Hegel'in Ekonomi Politik'le ilişkileri üzerine geliştirdiği soruşturmadan büyük ölçüde yararlanarak konuyu açabiliriz.

Hegel'in gençlik metinleri

Hegel, teolojik sorunları ilgilendiren ilk metinlerinde, özellikle 1796 yılında kaleme aldığı *Hıristiyanlığın Ruhu* (*Der Geist des Christentums*, Hegel 1796-99) adlı soruşturmasının bir bölümünde, *Eski Ahit*'te, İbrahim'in mutsuzluğu konusuna değinir; bu mutsuzluğun nedeninin, kişinin "aşkınlık"la barışamaması izleğinde aranması gerektiğini savunur. Burada "aşkınlık" kavramından, kişinin tikel gerçekliğini, öznel bilincini, sınırlı yetilerini aşan Tanrı gibi, Doğa gibi yüce güçleri anlıyoruz. Yetkin Hegel uzmanı Hyppolite, bu kitabın Fransızca çevirisine yazdığı Önsöz'de, söz konusu "barışamama" temasını ışıltılı üslubuyla işler (Hyppolite 1971a: v-viii). İbrahim'in bilincinde, bir yanda dış dünya, yani doğa; öteki yanda tikel varlık, İbrahim'in kendisi vardır. Doğa, tikel varlığı tehdit eden, sindirip egemenliği altına almayı bekleyen saldırgan, kötü niyetli, denetlenemez güçtür. Tikel varlıksa, bu egemen, mütehakkim güç karşısında sinmek zorunda kalan ve kendi içine çekilip bütünden kopan gerçekliktir. İbrahim, kendi dışındaki bütünün aşkınlığının bilincindedir, ancak bu aşkınlık sürgit kendisinin dışında var olacaktır. Aşkınlıkla barışması söz konusu

değildir. Bu yüzden, Jean Wahl'in Hegel'den alıntılayarak yoğun biçimde işlediği bir deyimi kullanarak, İbrahim kahramanını "mutsuz bilinç" (*la consceicne malheureuse*) deyimiyle betimleyebiliriz (Wahl 1929). İbrahim, henüz yaşamla barışamamış bilinç, kopmuş, yarılmış bilinçtir. Bu tür bilincin evrensellik anlayışı, Hegel'in sözlükçesiyle, "soyut evrensellik" anlayışıdır. Bilinç, kendini evrenselliğin içine katamadığı için soyut kalmaya, yaşamla doygun, somut bir ilişki kuramadığı için, son çözümlemede, yaşamı bir düşman gibi algılamaya mahkûm bilinçtir; yaşamdan korktuğu için yaşamı yani doğayı düşman görür kendisine.

Sözü edilen metinlerde eski Yunan dünyası ya da eski Yunan halkı, İbrahim'in dünyası ya da Yahudi halkının karşıtı olarak belirlenir. İbrahim'in ya da Yahudiliğin başaramadığı barışı eski Yunan başarmıştır genç Hegel'e göre. Nitekim bir süre, "Yunan Cumhuriyeti", Hegel'in temel modeli haline gelir. Eski Yunan sitelerinin kimilerinde kurulan cumhuriyetler, bütünlüğe ulaşmış, aşkınlıkla barışmış, doğayla çatışmaya, doğayı düşman görmeye son vermiş, dolayısıyla "somut evrensellik"e ulaşmış, "güzel bütünlük"ü gerçekleştirmiş toplum modeli olarak sunulur. Bu "somut evrenselliği", kişi, "yurttaş" kimliğinde yaşar. Eski Yunan yurttaşı, yaşamla barışmış bilinçtir. Bu çözümlemelerin temel kavramları "aşk" ve "yaşam" kavramları; karşı çıktığı kavramlarsa, "anlama yetisinin (*entendement*) biçimciliği, her ne tür olursa olsun bireyin sınırlandırılması (*clôturation*), her türlü ikilik (*dualisme*)" kavramlarıdır (Taminiaux 1976: 14). Genç Hegel; Feuerbach ya da Genç Marx gibi ikiye ayrılmışlık, yarılmışlık, iki dünya arasında parçalanmışlık koşulunu en büyük mutsuzluk, yabancılaşmanın (*Entäusserung*) en ümitsiz biçimi olarak algılar.

Bu çözümlemeler en yetkin ifadelerini 1803 yılında kaleme alınan *System der Sittlichkeit* (*Ahlaki Yaşamın Düzeni*) adlı yapıtta bulur. Bu metin de Hegel'in gençlik metinlerindendir, ancak filozof burada siyasal felsefesinin temel kavramlarından birini, "ahlaki yaşam" ya da "etik yaşam" karşılığını uygun gördüğümüz "*Sittlichkeit*" kavramını (törelerin, örflerin, adetlerin

alanı ya da dünyası), yoğun biçimde işler. Çok önemli bir ayırım kavramsallaşmıştır: *Moralität* (kişisel ahlak) ile *Sittlichkeit* (toplumsal ahlak) ayırımı. Siyasal soruşturma bir ölçüde bu ikiliği düşünme, kaynaştırma, aşma ya da barıştırma yönünde sürdürülecektir bundan böyle. Ancak sözü edilen metinle *Hukuk Felsefesi'nin İlkeleri* (1821) gibi olgunluk metinlerinden birini karşılaştırdığımızda, Taminiaux'nun yetkinlikle altını çizdiği gibi 1803 metninde, Devlet kavramının "yaşam" kavramı ardından; 1821 metninde ise "kendinin bilgisi" (*savoir de soi*) kavramı ardından düşünüldüğünü görürüz (Taminiaux 1976: 92-3). Başka bir deyimle, 1803 metni, henüz, "yaşam" kavramının yüceltildiği, yükseltildiği, süslendiği, şişirildiği bir metin biçiminde karşımıza çıkar. Duygusal denilebilecek bir "yaşam felsefesi" içinde, ruhçözümün "yaşam fantazmı" diye adlandırabileceği bir duygusallık içinde devinmeyi sürdürür. 1821 metni ise soruşturmayı, hiç çekincesiz, "akıl" düzeyine taşır; yaşam kavramıyla değil "bilgi" kavramıyla iş görmeyi yeğler.

Bu evrim, Hegel'in "emek" konusundaki soruşturmasının tanıdığı evrimle açıklığa kavuşturulabilir. Chamley, Hegel'in gençlik metinlerinde, emek konusuna, iktisadi anlamda bir mülkiyet dayanağı ya da bir üretim gücü niteliğiyle yaklaşmaz. Her ne kadar Hegel, John Locke'un *The Second Treatise of Government* (1691) adlı yapıtının mülkiyeti konu edinen beşinci bölümüne göndermeler yapsa da, emek öğesinin, mülkiyetin ya da değer'in temeli olabileceği varsayımıyla asla ilgilenmez. Hegel'in gözünde emek, sayesinde, kişinin kendisini gerçekleştirdiği, kendisini dışarıya taşıdığı (*extériorisation*), özgürlüğe kavuşma sürecinde kendisine yardımcı olan bir araçtır. Başka bir deyimle emek, Genç Hegel'in gözünde, salt felsefi ya da siyasal boyutu olan bir olgudur. Düşünür, sözü edilen metinlerde, emeğe ekonomik düzeyde, üretimi sağlayan güç gözüyle bakmaz hiçbir zaman. Zaten Genç Hegel'in iktisada bakışı, Aristoteles geleneği içinde, ev-ekonomisi oikonomike/*khrematistike* (Aristoteles *Politique*, 1256b; Ege 2007: 242-43) karşıtlığıyla belirlenmiştir. İktisadi yaşam, atılgan bir atın zaptedilmesi gibi sıkı bir denetim altında tutulmalıdır. Bu bakış daha son-

ra kökten bir değişime uğramaz. Hegel'in gözünde ekonomi her zaman alt basamakta, siyasal düzeye ve güce bağımlı kalması, "hadim" olması gereken bir etkinliktir. Ancak Hegel'in Ekonomi Politikle buluşması, tüm siyasal görüşünü ve çağdaş toplum anlayışını yeniden değerlendirmesine neden olur.

Hegel'in ekonomi politikle buluşması ve "sivil toplum" kavramı

Söz konusu buluşma, Hegel'in en kapsamlı yaşamöyküsünün yazarı Rosenkranz'ın verdiği bilgilere göre, 1799 yılında (Rosenkranz 1844: 201) James Steuart'ın *An Inquiry into the Principles of Political Œconomy* (1767) adlı kitabını okuyup kapsamlı notlar almasıyla gerçekleşir. Her ne kadar adı geçen notların defterleri bugün kaybolmuşsa da, Rosenkranz yaşamöyküsünü yazdığı yıllarda söz konusu defterleri inceleyebilmiş; Hegel'in ekonomi politik alanındaki gözlemlerinin inceliğinin, isabetliliğinin altını çizmiştir. Yukarıda değindiğimiz Hegel ve Steuart uzmanı Chamley, Hegel'in, Steuart'ı okumasıyla, giderek iki temel iktisadi olgunun bilincine vardığını ve bu bilinçle gerek İbrahim öyküsüne, gerekse Yunan Cumhuriyeti hakkındaki yargılarına yeni bir yorum getirdiğini savunur.

Birinci olgu, iktisadi gelişme konusuyla ilgilidir. Steuart, Hegel'e, iktisadi gelişmenin önemini açınlar. Bu gelişmenin toplum içindeki rolünün yalnızca bireylere daha çok refah ve konfor sağlamasıyla sınırlı olmadığını, üretim güçlerinin gelişmesiyle toplumun çevresi üzerinde yani doğa üzerinde hâkimiyetinin arttığını öğretir. İbrahim'in doğadan kopukluğunun nedeni, üretimin gerektirdiği disipline kendisini sokamamasında aranmalıdır. İbrahim "teknik ve ekonomik" güçsüzlük içindedir. Bu güçsüzlük yüzünden de, üzerinde hiçbir egemenlik kuramadığı o kaba güç, doğa karşısında sinip içine kapanmak zorunda kalır. Yaşamdan korkması, üretme güçlüğüyle açıklanabilir bu bağlamda. Yunan Cumhuriyeti konusuna gelince, Steuart, o "güzel bütünlük" içinde özgür yaşayan Yunan yurttaşlarının üstlerindeki yırtık pırtık giysilerin zavallılığına dikkati çe-

ker (Chamley 1963: 135). Yukarıda gördüğümüz gibi, Yunan Cumhuriyeti, Hegel'in gözünde, İbrahim'in kabilesinin başaramadığı barışı başarmış, içeriyle dışarıyı bütünleştirip somut evrenselliği gerçekleştirmiştir; ancak maddi yaşam düzeyinde İbrahım'in güçsüzlüğü bu dünyada da sürer. Hegel iktisadın alt basamakta kalması gerekliliğine inansa da, iktisadi güçsüzlüğün aşılamadığı bir dünyada çok güzel düşüncelerle bile pek uzağa gidilemediği gerçeğini görür Steuart sayesinde.

İkinci olgu, Hegel'in siyasal düşüncesini daha derinden etkiler. Bu olgu, Avrupa tarihinde köleliğin ortadan kalkması ve emeğin özgürleşmesi olgusudur. Steuart'ın çözümlemeleri kölelik sorununa özel bir yer ayırır. İktisatçının gözünde kölelik kurumunun sona ermesi, endüstrinin hızla gelişmesini sağlamıştır. Dolayısıyla emekçinin özgürlüğüne kavuşmasının, azgelişmişlikten kurtulmanın koşulunu oluşturduğu hakikati ortaya çıkmıştır. Hegel, "güzel bütünlük"ü gerçekleştirmiş eski Yunanlıların neden yırtık pırtık giysilerle dolaşmak zorunda kaldıklarını, kölelik sorunsalına duyarlılığının artmasıyla daha iyi anlar. Yunan Cumhuriyeti köleci bir toplumda oluşmuştur. Bu demektir ki, bu toplumda, toplumun yeniden üretimini sağlayan işgücünü köleler oluşturur. "Güzel bütünlük" içinde yurttaş çalışmaz, üretmez. Daha doğrusu, gerçek yurttaş olmanın koşulu, çalışmak ve üretmek zorunda olmamak, gereksinimlerini kölelerin üretimiyle karşılamaktır. Eski Yunan toplumunun ekonomik ve siyasal yapısı üzerine uzmanlaşmış büyük tarihçi Moses I. Finley, eski Yunan'da "özgürlükle köleliğin el ele yürüdüğü" gözlemini yapar (Finley 1959: 115). Hegel, kölelik konusunda derinlemesine düşündükten sonra, 1821 metninde, Yunan Cumhuriyeti'nde, gereksinimlerin karşılanması sorununun "henüz özgürlük (*Freiheit*) alanı içine alınmamış, [dışarıya], bir köleler kastına (*Sklavenstand*) bırakılmış (atılmış)" olduğunu belirtir (Hegel 1821: § 356). Emekçinin özgür yurttaş olmadığı, yani insanlığının tanınmadığı bir dünyada iktisadi gelişme sağlanamaz.

Büyük ölçüde Steuart'tan esinlenen bu gözlemler, Hegel'in, Yunan Cumhuriyeti modeline ciddi biçimde mesafe almasına;

soruşturmasını, "güzel bütünlük"ün aczine, güçsüzlüğüne, geri kalmışlığına neden olan etmen üzerinde yoğunlaştırmaya yöneltir. Soruşturmasını, İskoç Aydınlanması düşünürlerinin çözümlemeleri üzerine bilgi edinmesiyle daha derinlemesine ve somut bir tabana oturtur. Hegel, eski Yunan toplumundaki temel eksikliğin *sivil toplum* olduğu bilincine, İskoç düşünürlerini, özellikle Ferguson ve Smith'i (Ferguson 1767, Smith 1776) okuyarak erer. Yakından bakıldığında, eski Yunan toplumunda salt iki alan vardır. Biri büyük ailenin, *oikos*'un alanı, öteki devletin alanı. Aile içinde birey, doğal bir düzenin koşullarıyla belirlenmiş, öznellikten yoksun bir gerçeklik olarak devinir. Bir bütünün parçasıdır ama bu bütün doğal, yani toplumdan kopuk bir alandır. Aile bir bütündür, aile bireyleri bu bütünün ayrılmaz parçalarıdır; dolayısıyla aile bireyi bir evrensel'in üyesidir. Ancak söz konusu evrensel, Hegel'in "doğal evrensellik" adını verdiği, kişinin kendi iradesiyle, kendi bilinciyle oluşturduğu bir gerçeklik değildir. Aile içinde bireyin konumu, doğal bir düzenin gerekliliklerine göre belirlenir. Aile içindeki konumların farklılığı *doğal* farklılıktır.

Eski devlet içinde ise birey yurttaş kimliğiyle etkinlik gösterir. Ancak bu alan, öznel ve ayırıcı niteliklerinden arınmış yurttaşların birbirlerinin eşi, aynısı oldukları alandır. Eski devlet içinde bireylerin farklılıkları silinmiş; bu devlet, denilebilirse, farklılıkları eritmiş, yutmuştur. İyi yurttaş olabilmenin koşulu, öznelliğin dışlanmasıdır. Yunan Cumhuriyeti'nde devlet, son çözümlemede, *aynılığın* alanıdır. Hegel'in sözlükçesinde bu tür bir alan "soyut evrensellik" deyimiyle tanımlanır. Dolayım/dolayımsız karşıtlığı temelinde konuşacak olursak, hem ailenin hem eski devletin içinde birey, *dolayımsız* olarak evrensele katılır. Başka bir deyimle, söz konusu evrensel, bireyin kendi iradesiyle, kendi seçimiyle, kendi arzusuyla, kendi bilinciyle yani kendisinden *dolaylanarak* oluşmuş bir gerçeklik değildir. Devlet sorununun incelenmesinin "yaşam" kavramından "bilgi" ya da "akıl" kavramına kaydırılması burada anlamını kazanır.

Hegel'in siyasal felsefesinde sivil toplumun özgün konumu

Hegel'in sivil toplum anlayışı gerçek anlamını şu önermede bulur: "Sivil toplum, aile ile devlet arasında yer alan *fark*'dır (*Differenz*) (...) Sivil toplumun ortaya çıkışı (*Schöpfung*; doğuşu) çağdaş dünyaya özgü (...) bir olgudur." (Hegel 1821: §182 Ek). Sivil toplum *fark*'ın, *farklılık*'ın alanıdır. Hegel, iktisatçıların çözümlemelerinden bu önermeyi çıkarır. Bundan ne anlamamız gerekir? Bir bireyin farklılığını yapan, üretiminin özgünlüğüdür. Burada üretim kavramını, çok genel anlamda, kişinin kendinden bir şeyleri dışarıya çıkarabilmesi, kendinde olan bir şeyleri var edebilmesi anlamında kullanıyoruz. Dolayısıyla farklılık kişinin özel etkinliğinde, genel anlamda emeğinde, çalışmasında, üretiminde gün ışığına çıkar. Oysa Yunan Cumhuriyeti, emeği ve emekçiyi; dolayısıyla üretimi ve üreticiyi özgürlük alanının, yani toplumsal alanın dışına atar. Bu tür bir toplumsal yapıda devlet, emekçiyi (dolayısıyla emekçinin etkinliğini) *tanımaz*; başka bir deyimle, emekçiye basit bir nesne, bir araç gözüyle bakar. Emekçinin özgür bir birey olması söz konusu değildir. Çalışan, üreten kişi, yani iktisadi etkinlik içinde gereksinim nesneleri üreten kişi, özgür yurttaşların araçları, köleleridir. Böyle bir toplumda üretim etkinliği, özgür insana yakışan bir etkinlik değildir asla. Eski devletin yurttaşları üretimi, dolayısıyla iktisadi etkinliği, özgür insanın saygınlığını alçaltan, alt sınıf insanlara yakışan bir etkinlik olarak görürler. Yırtık pırtık giysilerle dolaşma pahasına üretimden kendilerini uzak tutarlar. Üretim yüksek sınıf insanını kirleten bir uğraşıdır.

Oysa çağdaş toplum, içinde yeni bir toplumsal alana, sivil toplum'a yer açarak, üretim etkinliğinin yani iktisadi etkinliğin toplum içine alınmasını sağlamıştır. Sivil toplum, emekçinin, üreticinin aşağılanmasına, dışlanmasına son verilerek, emekçinin, üreticinin *tanındığı* alandır. Hegel, köleliğin ortadan kalkması ve emeğin özgürleşmesi olgusunu, çağdaş toplum içinde sivil toplum alanının açılması olgusuna yaklaştırır. Dolayısıyla İskoç aydınlanmacılarının, sivil toplum kavramını "işbölü-

mü" kavramıyla özdeşleştirmelerine özellikle dikkat eder. Kendi sözlükçesinde "işbölümü" kavramına *System der Bedürfnisse* ("Gereksinimler Sistemi") adını verir. 1821 metninin "Somut Hukuk" kısmının ikinci bölümü, bu gereksinimler sistemine büyük yer verir.

Ancak Hegel, sivil toplum olgusunu salt işbölümü ya da gereksinimler sistemi kavramıyla sınırlandırmaz. Hegel'in çağdaş dünya çözümlemelerine yaptığı en önemli katkı da buradadır. Sivil toplum yalnızca iktisadi etkinliğin alanı değildir. Hegel, Ekonomi Politikten aldığı bu kavrama, kendi diyalektik felsefesi içinde çok özgün bir anlam yükler. Çok daha geniş, özgün, temel düzeyde sivil toplum *öznellik*'in (*Subjektivität*) yeşerdiği alandır. Düşünür, örneğin şöyle der: "Öznel özgürlük ilkesi (*das Prinzip der subjektiven Freiheit*)," eski dünya devletinin içinde "var olma hakkını henüz elde edememiştir" (Hegel 1821: §185). Yukarıda gördüğümüz gibi, sivil toplum, diyalektik zincirlenmenin "kendi-için" uğrağıdır, Hegel'in sözlükçesinde. Bu alanda birey, *kendi-için* yaşar:

> "Kendi kendisinin tikel ereğine (*besondere* Zweck) dönüşmüş (kendi kendinin amacı olmuş) somut kişi (*die konkrete Person*), bir gereksinimler bütünü, bir doğal gereklilik ve keyfî davranışlar karışımına dönüşmüş somut kişi, sivil toplumun ilkelerinden biridir" (Hegel 1821: §182).

Kendi-için yaşamak, yalnızca kendi maddi çıkarlarını, kendi rahatını, kendi refahını, kendi konforunu aramak; kısaca kişinin, özellikle 19. yüzyılda yoğun biçimde kullanılan bir deyimle konuşacak olursak, *homo œconomicus* kimliğiyle hareket etmesi demek değildir, Hegel'in sözlükçesinde. Maddi, ekonomik çıkar sivil toplum üyesinin, yani burjuvanın ereklerinden biridir. Ancak sivil toplum içinde kişi, çok genel düzeyde, kendini gerçekleştirir. Kendini, biricikliğinde yani *özne* olarak, gerçekleştirir. Her türlü üretici, sanatçı, bilim adamı, sporcu, kendi köşesinde şu ya da bu uğraş alanında kendi zevki, kendi değerleri, kendi inançları için çaba gösteren birey; bütün bunlar sivil toplumun üyeleridir. Bütün bu etkinlikler sivil toplum

içinde gerçekleşir. Sivil toplumun farklılıkların alanı olması kavramı burada anlamını bulur. Bu alan içinde kişi, içinde taşıdığı olanakları gerçekleştirmeyi, edimselleştirmeyi amaçlayan öznedir. Zaten *özne* olmak bireyin kendi gerçeğine, hakikatine ulaşmak için durmamacasına kendi olanaklarını hayata geçirmesi demektir. Sivil toplum içinde kişi, durmamacasına, kendinden çıkıp kendine döner. "Kendi-için" kavramının anlamı budur. Eski devlet işte bu devinime; bireyin durmamacasına kendinden çıkıp kendisine dönmesine; bu sonsuza değin kendi üzerine yansıma, kendini kendi gerçeğinde bulgulamak için sürdürdüğü maddi ve manevi çabalara katlanamaz. Birey bu çabalar sonucu "kendinin bilinci" kimliğini kazanır. Kendi üzerine yansıma devinimine felsefe *Reflexion* adını verir. Dolayısıyla öznenin kendini gerçekleştirmesi, son çözümlemede, *düşünmesi* demektir. Eski devlet bu düşünme ediminden korktuğu için, içinde öznenin oluşmasına izin vermez. *Sivil* toplum eski devlet içinde bu yüzden ortaya çıkamaz. Söz konusu eski devletlerden söz ederken Hegel şöyle der:

> "Kimileri babaerkil ve dinsel bir ilke [*patriarchalischen und religiösen Prinzip*] üzerine, kimileri daha düşünsel ancak basit bir ahlaki (töresel) yaşam [*Sittlichkeit*] ilkesi üzerine, dolayısıyla, daha genel düzeyde, doğal ve ilkel bir sezgi [*Anschauung*] üzerine kurulmuş olan bu devletler, söz konusu sezginin parçalanıp dağılmasına ve kendinin bilincinin [*Selbstbewusstsein*] sonsuza uzanan düşünme (kendi üzerine yansıma, *Reflexion*) edimine katlanamazlardı. Önce zihinlerde daha sonra gerçekte [*Wirklichkeit*] ortaya çıkan bu edim önünde bu devletler yenik düştüler; çünkü henüz çok basit olan ilkeleri, gerçek sonsuz güçten [*die wahrhaft unendliche Kraft*] yoksundu. Bu güç ancak belli bir birlik [*Einheit*] içinde vücut bulabilirdi; aklın [*Vernunft*] tüm çelişkilerine [*Gegensatz*] her biri kendi yönünde ve güçlerinin tümünü kullanarak gelişebilme olanağını sağlamasına karşın, bu çelişkileri kendi denetimine alıp kendini bu çelişkiler içinde sürdürmeyi, çelişkileri kendinde toplamayı bilen bir birlik içinde" (Hegel 1821: §185).

Sözü edilen "birlik", çağdaş devlettir. Hegel'e göre çağdaş devlet öznellikten, başka bir deyimle aklın çelişkilerinden korkmamayı öğrenmiş; bu çelişkilere karşın, toplum içinde, belli bir bütünlüğü, birliği sağlayabilen kurumsal yapılanmadır. Farklılık, öznellik, çelişki demektir. Soruna içinde bulunduğumuz tarih diliminden yaklaştığımızda öznelliğe, çelişkiye, düşünmeye katlanamayan devletin yalnızca eski devlet olmadığını görürüz. Eski devlet, yalnızca tarihsel evrimin kumları altında kalmış bir devlet biçimi değildir. Çağımızda da birçok devlet, öznelliğe gelişme hakkı tanımaz. Dolayısıyla, çağdaş devlet deyiminden çok, "belli bir devlet biçimi" deyimini kullanmak daha doğru olur. Bir tek, bir örnek, tek yapılı, yekpare bir gerçeklik olarak görmememiz gerekir devlet gerçeğini. Değişik devlet biçimleri vardır. Hegel'in çözümlemeleri bu gerçeği açığa çıkarır. Bu yüzden sözcüğü büyük harfle yazmayı bırakıp, sivil topluma yer açan devletin ne tür bir devlet olabileceği üzerinde düşünmek gerekir. Bu tür devlete en iyi ad kuşkusuz "hukuk devleti" adıdır. Ancak bu çalışmada hukuk devleti sorunsalına girmeyeceğiz (bkz. Ege 1993). Yukarıdaki alıntının devamında Hegel şunları söyler:

> "Platon, kendi Devlet'inde, salt tözsel [*substantielle*] [öznenin canlılığından yoksun], ahlaki (töresel) yaşamdan [*Sittlichkeit*] söz eder; bu yaşamı ideal güzelliğinde, ideal hakikatinde dile getirir. Ancak, Platon, zamanında Yunanistan'ın ahlaksal yaşamında kendine bir yer açmaya başlamış olan bağımsız tikellik [özerk bireysellik] ilkesinin [*Prinzip der selbständigen Besonderheit*] karşısına sadece tözsel devletini çıkararak, bu ilkenin üstesinden gelmeğe çalışır; hatta daha da ileri gider, söz konusu ilkeye onun kaynağında yatan özel mülkiyet ve aile düzeyinde karşı çıkar (...) Kendi içinde sonsuza uzanan bireyin özerk kişiliği ilkesi, başka bir deyimle öznel özgürlük [*subjektive Freiheit*] ilkesi, Ruh'un bu salt tözsel biçimi [*substantielle Form des wirklichen Geistes*] içinde var olma hakkını henüz elde edememiştir" (Hegel 1821: §185).

Öznel özgürlük sivil toplum içinde yeşerir, gelişir, güçlenir, dal budak salar. Ancak kendi-için çabalama, taşıyıcısı olunan

olanakları sonuna değin gerçekleştirme tutkusuyla devinme, yani salt sivil toplum üyesi kimliğiyle var olma, son çözümlemede, bir çıkmazdır. Hegel şöyle der:

> "Kendisini erek edinen tikellik (*die Besonderheit*) aşırı olan (*Ausschweifende*), ölçüsüz olandır (*Masslose*); bu aşırılığın biçimleri de ölçüsüzdür. İnsan, tasarımları (*Vorstellungen*) ve düşünceleriyle (*Reflexionen*) arzularını (*Begirden*) genişletir; insanın arzuları hayvanların içgüdüleri gibi kapalı bir çember içinde devinmez; (bu yüzden) insan arzularını kötü sonsuza (*das schlecht Unendliche*) sürükler. Ancak aynı şekilde öteki yandan bakıldığında, yoksullukla (*Entbehrung*) sefalet (*Not*) de ölçüsüzdür; bu karışık durumu uyuma (*Harmonie*) götürebilecek tek güç, bu durum üzerinde güç sahibi olan devlettir" (ibid: § 185 ek).

Buradaki "kötü sonsuzluk" deyiminden, yukarıda Jean Wahl'e gönderme yaparak kullandığımız "mutsuz bilinç" kavramını anlamak gerekir. Salt kendi-için yapıp eden bilinç, kuşkusuz sürekli kendini gerçekleştirme süreci içinde devinir. Ancak, her gerçekleştirme edimi sonunda bilinç, kendini, başlangıcın kopukluğunda, yalnızlığında, çölünde bulur. Bu mutsuzluktan, bu doyumsuzluktan kurtulabilmenin koşulu, bilincin, kendini, bir bütünün tamamlayıcı parçası olarak algılayabilmesinde; aşkın bir gerçeklikle, bir evrenselle ilişkide olan bir gerçeklik olduğu duygusuna ulaşabilmesinde yatar. Kişi bu koşula ancak, "yurttaş", yani devletin üyesi olarak ulaşabilir.

Sonuç

Hegel'in spekülatif felsefesi içinde geliştirilen bu çözümlemeler aşırı derecede soyut, Marx'ın deyimiyle olguları efsaneye dönüştürmeye, efsaneleştirmeye yatkın akıl yürütmeleri olarak görülebilir. Zaten spekülatif felsefenin bu efsaneleştirici niteliği yüzünden Marx, giderek hem Hegel'in spekülatif felsefesinden hem de Feuerbach'ın dolayımsızlık arayışıyla kamçılanan antropolojik yaklaşımından uzaklaşır. Yazımızın başında andı-

ğımız çalışma programını, sivil toplumun anatomisini Ekonomi Politik içinde arama projesini benimser. Bu seçim, emeğin özgürleşmesi, dolayısıyla tarih içinde öznelliğin olanaklılık koşullarını çok daha somut biçimde, üretim sorunsalı ardından incelemesini ve kapitalist üretim biçiminin, işgücünün (*Arbeitskraft*) metalaşması süreci boyunca oluştuğu gerçeğine ulaşmasını sağlar. Başka bir deyimle çözümlemesel bir soruşturma, bir kuram üretir. Bu açıdan spekülatif felsefenin rahatlığına, kolay genellemelerine, kocaman sözcüklerle anlamı boğuntuya getirerek hep aynı şeyleri söyleme yöntemlerine sırt çevirir. Şunu özellikle vurgulamak gerekir ki, Marx'ın spekülatif felsefeden uzaklaşması, Hegel'i tamamen unutması, bir kenara bırakması anlamına gelmez. Yakından bakıldığında, Marx'ın araştırma programı, Hegel felsefesinin en temel kavramlarından birinin, üretim kavramının gerçekçi bir tarihsel çözümleme ardından kuramsallaştırılmasıdır. Hatta işgücü kavramının en yetkin anlamını Marx gene Hegel'de bulur. *Kapital*'in ikinci kısmının son bölümünde ("işgücünün Alım ve Satımı", Marx 1867: 182), işgücü'nün pazarda satılabilecek bir meta haline gelebilmesi için bireyin öz'ünden ayrı bir gerçeklik olarak algılanabilmesi kavramını Marx, Hegel'in çok yetkin bir önermesini alıntılayarak açıklar:

> "Özel bedensel ve ussal [*geistigen*] olanak ve yeteneklerimi, sınırlı bir süre için [*in der Zeit beschränkte*] bir başkasının kullanımına bırakılabilirim: Bu sınırlılık sonucu, bunlar, benim bütünlüğüm [*Totalität*] yönünden yabancı [*äusser*] bir nitelik kazanırlar. Ama bütün çalışma zamanımı ve üretimimin tümünü [*die Totalität meiner Produktion*] elden çıkartmakla, kendi özümü, diğer bir deyişle, genel faaliyet gerçekliğimi, kişiliğimi [*Persönlichkeit*], bir başkasının mülkiyeti haline getirmiş olurum" (Hegel 1821: § 67).

Hegel'in burada dile getirdiği gerçek, işgücünün pazarda alınıp satılabilir bir mala dönüşebilmesini sağlayan koşulun toplum içinde her türlü kölesel ilişkinin ortadan kalkması olduğudur. Emeğin özgürleşmesi sürecinde birey kendisini satma ya

da kendisini başka bir iradeye bağımlı kılma koşulundan kurtularak, işgücünü belli bir süre için satma, daha doğrusu kiralama koşuluna yerleşir. Bu koşul, gördüğümüz gibi, kuşkusuz çok daha soyut bir düzeyde, Hegel'in soruşturmasının da temel konularından biridir. Ancak Hegel bu koşulu, yani bireyin özgürleşmesi sorununu, büyük ölçüde hukuksal çerçevede irdeler. Marx her ne kadar hukuksal boyutun belirleyici önemini teslim etse de, bu boyutun son çözümlemede *biçimsel* kaldığı, bu biçimselliğin aşılarak *gerçek* özgürlüğün koşullarının aranması gerektiği inancına varır. Bu yüzden spekülatif felsefeyi bırakıp Ekonomi Politiğe yönelir.[3]

Ancak, öyle sanıyoruz ki Marx, siyasal düzeyde, yukarıda ayrıntılarıyla gördüğümüz Hegel'in hukuk felsefesini eleştirirken, Feuerbach'ın Hegel eleştirisine aşırı bağımlılığı yüzünden, leğenin suyuyla birlikte bebeği de atar bir tutum almıştır. Sivil toplum/devlet ayırımının aşılmasıyla ulaşılabileceği sanılan dolu

3 Bu çalışmada, sürekli, Marx'ın düşün serüveninde Ekonomi Politiğe yönelmesinin önemi vurgulanmasına karşın, düşünürün bu alandaki çözümlemelerine, yani iktisat kuramına yer verilmemesi, gerek çalışmanın tartışıldığı Çalıştay içinde, gerekse editörlerce eleştiriye hedef oldu. Bu eleştirilerin haklılığını inkâr etmiyoruz; ancak Marx'ın iktisat kuramına ayrıntılı biçimde yer vermek, yazımızı aşırı derecede uzatacağı gibi, bu çözümlemede geliştirmeye çalıştığımız sorunsalı da büyük ölçüde bulandıracaktı. Kaynakçada belirttiğimiz çalışmalarımızda Marx'ın iktisat kuramını elimizden geldiğince çözümlemeye çalıştık. Bu yazıda amacımız, genç Marx'la genç Hegel arasında bir karşılaştırma yapmak, aykırı bir olguyu dile getirmekti. Her iki düşünür, gençliklerinde, siyasal düzeyde, idealist ya da romantik bir tutum benimserler. Hegel giderek, özellikle de Ekonomi Politiğe daha dikkatle eğilerek bu tutumdan uzaklaşır. Marx ise, özgün çözümlemesel kavramlarla ("üretim biçimi", kapitalist üretim biçiminde *zaman* boyutunun belirleyici boyuta dönüşmesi süreci, "işgücünün metalaşması" ve kapitalizme özgü bu metaın kullanım değeriyle değişim değeri arasındaki değer farkını olanaklı kılan "soyut emek" kavramı, "artı-değer", "gerekli emek"/"artı emek" ayırımı, "canlı emek"/"ölü emek" ayırımı, "sabit sermaye"/"değişen sermaye" ayırımı, "sermayenin organik bileşimi", "artı değer oranı"/"kâr oranı ayırımı", "değerler alanı"/"üretim fiyatları alanı" ayırımı, değerin üretim fiyatına dönüşmesi sorunsalı, –Samuelson'un, Nobel iktisat ödülü o devirde var olsaydı Marx'ın Nobel'e adaylığını haklı çıkarabileceğini düşündüğü– "sermayenin dolaşım süreci" sorunsalı, buna bağlı olarak "basit yeniden üretim"/"genişlemiş ölçekte yeniden üretim" ayırımı, vb.) her açıdan yetkin bir iktisat kuramı oluşturur; hem Feuerbach'tan hem spekülatif felsefeden uzaklaşır. Ancak bu yazıda Marx'ın, *siyasal düzeyde*, yetişkin Hegel'in çok dikkatli olduğu bir sorunsala, *çelişki* yani *dolayım* sorunsalına yeterince dikkatli olmadığı tezini geliştirmeye çalıştık.

dolu yaşanacak bir toplumsallık içinde yabancılaşmaktan kurtulunabileceğine beslenen inancın, aykırı biçimde, diyalektik yaklaşımın temel ilkesi olan *çelişki* ilkesinin unutulması, ruhçözümsel anlamda bastırılması (*Verdrängung*) tehlikesini taşıdığı gerçeği üzerinde yeterince dikkatli olmamıştır. Doğru konuşmak gerekirse, bu yargımız, 20. yüzyılda kendilerine Marksist sıfatını veren devrimci hareketler için çok daha geçerlidir. Aceleye getirilmiş, üstünkörü, kabadayı okumalar, Hegel'in soruşturmasında birbirinden özenle ayrılması gereken iki yan olduğunu görmek istememiştir. Bir yan, Hegel'in, her gerçek olguyu Ruh gibi, Akıl gibi, Devlet gibi son derece soyut bir kavramın ürünü biçiminde sunan felsefesi; diğer yan ise Hegel'in siyasal soruşturmasında temel kaygının ne olduğu konusu. Geliştirmeye çalıştığımız bu yorumu, Hegel felsefesinin en yetkin ve efsaneleştirme eğiliminden en çok arınmış uzmanlarından biri olan Hyppolite'in soruşturmasından devşiriyoruz (1971b). İncelememiz boyunca, Hegel'in gençliğindeki toplumsal kaygılarının genç Marx'ınkilerden ya da Feuerbach'ınkilerden pek uzak olmadığını, ancak giderek bu kaygıların başka bir yön tuttuğunu göstermeye çalıştık. Gördüğümüz gibi bu yön değişimi, büyük ölçüde, Hegel'in Ekonomi Politiğin çözümlemelerini bulgulamasıyla gerçekleşir. Özellikle sivil toplum kavramı üzerine sürdürdüğü soruşturma, düşünürün, siyasal düzeyde, belli bir idealizmden, bizim "romantizm" tanımını uygun gördüğümüz bir dünya görüşünden uzaklaşmasını sağlamıştır. Siyasal düzeyde "romantizm", kıvrımsız, dönemeçsiz, dolambaçsız, *dosdoğru* bir yol bularak toplumsallığı dolu dolu, eksiksiz yaşayabilme dileği, sevdası, rüyasıdır. Burada "romantizm" terimiyle betimlemeye çalıştığımız tutum, Hyppolite'in özellikle "*Aliénation et objectivation*" (*"Yabancılaşma ve nesnelleşme")* adlı soruşturmasında Hegel'e göndermeyle kullandığı "güzel ruh", "güzel gönül" diye çevirebileceğimiz "*belle âme*"a özgü tutumun dengidir (Hyppolite 1951). İki durumda da tutkuyla yönelinen amaç, çelişkiden yani yabancılaşmadan mutlak ve geriye dönüşsüz biçimde kurtulabilmektir. Çok ilginç, üzerinde derinlemesine düşünülmesi gereken olgu, genç Marx'ın, daha sonra Marksist ha-

reketlerin, Hegel'in idealizmini kökten eleştirdiklerini sandıkları anda Hegel'inkinden çok daha saf, düşünülmemiş bir idealizme düşmeleridir. Freud'un *Verneinug* kavramı –yadsındığı iddia edilen tutumun sürdürülmesi olgusu–, dile getirmek istediğimiz gerçeği tanımlamamıza yardımcı olabilir. Toplumsal yaşamın gerçek çelişkilerinin göz önüne alınmadığı gerekçesiyle girişilen bir eleştiri, *çelişki*'nin aşıldığı bir dünyanın ülküsüyle depreşen beklentileri destekleyen, bu beklentileri haklı çıkaran iddiaları, kanıtları içine alabilmiş; *çelişki*'nin son bulduğu bir dünya umudunu besleyen kanıtlarla iş görebilmiştir. Genç Marx, çağdaş devletin bireylerini, kendisi gibi evrenselleştirmediğinden; özgürleştirmediğinden; dinden, yerel, yörel belirlenimlerden kurtarmadığından yakınıyor. Çağdaş dünyada bireyin gerçek yaşamıyla hayali yaşamı arasında parçalanmışlığının, bireyin ne koyu bir yabancılaşma içinde devindiğinin göstergesi olduğunu vurguluyor. Oysa Hegel siyasal soruşturmasında, bireyin söz konusu parçalanmışlıktan tümüyle sıyrılıp, kurtulup, tamamlanmış, her türlü eksiklikten, yetersizlikten, bulanıklıktan arınmış bir evrenselliğe yerleşme umuduna saf bir biçimde bağlanmasının sakıncalı sonuçları üzerinde dikkatli olmamızı salık veriyor. Kuşkusuz hepimiz yaşamımıza bir bütünlük getirme, yaşamımızı bir bütünlüğe ulaştırma, yabancılaşmadan kurtulma ülküsünü taşıyoruz. Ancak yaşam deneyimiz, hepimize, zamanla, bu ülkünün *çelişki*'den kurtulma ülküsüne dönüşmemesi gerekliliğini öğretiyor. Hegel, kendi varoluşsal ve düşünsel deneyimi sonucu bu öğretiyi en güçlü biçimde içermiş bir bilinç. Ne yaparsak yapalım, dünyaya hangi çehreyi verirsek verelim, dünyayı nasıl dönüştürürsek dönüştürelim; son çözümlemede bir yabancılaşma içinde kalacak, parçalanmış, yani hem tikel hem evrensel, hem kendi hem öteki kimlikleriyle var olacak yaratıklar konumuyla yaşamımızı sürdürmek durumundayız. Hyppolite'in aydınlık sözleriyle konuşacak olursak şöyle dememiz gerekir: "İnsanın nesnelleşmesi gibi yabancılaşması da felsefi bir sorun oluşturur; bu sorun ise şu ya da bu tarihsel dönüşümle [*transformation historique*] ortadan kalkabilecek bir sorun değildir" (ibid: 144).

Ancak, yabancılaşmanın insan gerçeğinin temel koşulu olduğu önermesini, insanın hedef olduğu lanet biçiminde algılamak, romantizm dediğimiz tutumun içine düşmek olur. Sürgit hem kendimiz hem öteki olarak yaşamımızı sürdüreceğiz derken, bu parçalanmışlığın, bu çelişkinin, bu gerilimin *olumlu* bir koşul olarak görülebileceği, görülmesi gerektiği düşüncesini duyurmak istiyoruz. Tikelle evrensel, kendiyle öteki, sivil toplumla devlet arasındaki çelişkiyi, gerilimi kesinlikle aşmaya kalktığımızda, kendimizi bir türlü *kurban* mantığı içine hapsederiz. Zorunlu olarak ya kendimizi, ya ötekini, ya tikeli ya evrenseli feda etme durumuna düşeriz. Evrenselliğimizi tikel de kalabildiğimiz sürece yaşayıp duyabiliyoruz. Tikelliğimizden evrensele açılabilecek varlık olduğumuz için mutluluk duyabiliyoruz. Hegel'in siyasal felsefesinde "dolayım"ın gerekliliği, insan gerçeğinin *çelişki*'yle var olan bir koşul olduğunun vurgulanması anlamına gelir.

> "İnsanın, kültür içinde, devlet içinde, genel olarak insana özgü yapıtların tümünde, aynı zamanda kendisine yabancılaşması [*s'aliène*], öteki'ye dönüşmesi [*se fasse autre*] ve bu nesnelleşme sürecinde, hiçbir zaman üstesinden gelemeyeceği ancak gene de üstesinden gelmeye çalışması gereken bir ötekilikle [*altérité*] karşılaması; bu hal, *varoluştan ayrılamayacak bir gerilimdir* [*une tension inséparable de l'existence*; eskiler, bu önermeyi, '*varoluşun lâzım-ı gayr-i müfarı gerilimi*' deyimiyle çevirirlerdi sanıyoruz]. Hegel'i onurlandıran, bu gerilim üzerinde ısrarla durması; bu gerilimi, insanın kendisinin bilinci sorunsalının [*la conscience de soi*] merkezine yerleştirmesidir. Marksizmin en büyük güçlüklerinden biri, bu gerilimin yakın ya da uzak bir gelecekte ortadan kaldırılabileceğini iddia etmesi; gerilimi, ivedilikle [*trop rapidement*], özel bir tarih evresine özgü bir nitelik olarak açıklamaya çalışmasıdır" (Hyppolite 1951: 141-2).

Siyasal düzeyde romantizm, Feuerbach'ın tüm benliğini saran tutkuda görüldüğü gibi, dolayımdan kurtulma, çelişkiye son verme, hiçbir olumsuzluğun hırpalamadığı katıksız bir

uyuma ulaşma ülküsünü besler. Dolayımsızlık arayışı çelişkiden, gerilimden kurtulma, esenliğe çıkma, her türlü yabancılaşmaya son verme arayışıdır. Oysa yabancılaşma çelişki demektir. Dolayısıyla sorun, yabancılaşmadan kesinkes kurtulmaya çabalamak değil; yaşamımızda yeni, henüz düşünülmemiş, düşlenmemiş yabancılaşma biçimleri, tarzları, türleri yaratmak, daha sevimli çehreleri olan çelişki biçimleri imgelemek olmalıdır. Dolayıma, çelişkiye, dolayım olarak, çelişki olarak açılan kimi savaşlar büyük yıkımlarla sonuçlanmıştır. 20. yüzyılın totalitarizm dediğimiz felaketlerinin kaynağında söz konusu dolayım korkusu, hatta dolayım nefreti de yer almıştır, sanıyoruz.

Dijital Ekonomi ve Özgür Yazılım: Marksist Bir Analiz

Serhat Koloğlugil

> Çokuluslu kapitalizm içinde bir hayalet dolaşıyor – özgür bilgi hayaleti. "Küreselleşmenin" bütün güçleri bu hayaleti defetmek üzere kutsal bir ittifak içine girdiler: Microsoft ile Disney, Dünya Ticaret Örgütü ile ABD Temsilciler Meclisi ve Avrupa Komisyonu.
>
> – Eben Moglen, The dotCommunist Manifesto

1950'li yıllarda Ankara Üniversitesi'nde sosyoloji dersleri veren Alman sosyolog Hans Freyer, aynı yıllarda İstanbul Üniversitesi'nde verdiği konferanslar serisine Goethe'den bir anekdotla başlar (Freyer 1954). Weimer Dükü'nün isteğiyle 1792 yılında Fransız devrimcilere karşı yapılan savaşa katılan Goethe için bu savaşta Fransızların gösterdiği başarı yeni bir çağın habercisi gibidir. Çünkü, bir sonraki yüzyıldan başlayarak tüm Avrupa milletlerinin kaderini değiştirecek olan Fransız Devrimi'nin ilkeleri ve ruhu, ilk defa bu savaşla uluslararası arenada somut bir başarı kazanmıştır. Hans Freyer, Goethe'nin sezdiği bu değişimin tam olarak kavranması için aynı dönem Avrupa'sının iktisadi hayatına bakmamız gerektiğini söyler. 18. yüzyılın bu son döneminde, ucuz ve kaliteli İngiliz makine iplikleri ilk defa Avrupa pazarlarında satışa sunulmuştur. Bundan sonraki yüzyıl artık "kütle halinde ordu ile kütle halinde üretim"in doğuracağı büyük sosyoekonomik ve politik dönüşümlere sahne olacaktır (Freyer 1954: 4).

Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'da betimledikleri (ve büyük bir oranda 19. yüzyıldaki seyrini öngördükleri) bu dönüşümlerin yarattığı yeni sosyal yapı, bilindiği gibi Marx'ın daha sonraki çalışmalarının da ana eksenini oluşturur. Louis Alt-

husser ve Etienne Balibar'ın tabiriyle, Marx'ın en önemli çalışması olarak bilinen *Kapital*'in "analiz objesi", bu endüstri çağına özgü –dolayısıyla tarihsel açıdan spesifik– olan "kapitalist üretim tarzıdır" (Althusser ve Balibar 1975). Köyden endüstriyel şehirlere göçlerle ve eski düzenin zanaatkârlarını da içine alarak hızlıca büyüyen bir işçi sınıfının ortaya çıkması, sermayenin giderek daha az elde toplanması, kapitalist ilişkilerin ulus-devletin sınırlarını aşarak dünya geneline yayılma eğilimi göstermesi gibi 19. yüzyıl kapitalizminin temel öğelerini Marx da kendi analizinin temeline oturtmuştur. Amacı, kendisinin de ifade ettiği gibi, bu dinamik sistemin iç işleyiş kanunlarını, bir anlamda "anatomisini" ortaya koymaktır.

Bu çalışmadaki amacımız, endüstri devriminin yarattığı toplumsal dinamikleri ve Marx'ın bu dinamikleri analiz etme biçimini tartışmak değil. Bu önemli konuda yazılmış yerli-yabancı, çok değerli sayısız çalışma var – öyle ki burada birkaç tanesini referans göstermek bile büyük çoğunluğuna haksızlık etmek olacaktır. Bizim amacımız, en basit ve genel ifadesiyle, birçok düşünür tarafından insanlık tarihinin son büyük devrimi olarak görülen "bilişim devrimini" veya bu çalışmanın ana yaklaşımı açısından daha doğru bir ifade olan "dijital devrimi", Marksist bir perspektiften ele almaktır.[1]

Ama önce tam da bu noktada üstünde durmamız gereken iki önemli konu var: Birincisi, bu çalışmada bilişim veya diji-

---

1 Bilişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerin sosyal hayata olan etkisi hem akademik çalışmalarda hem de popüler analizlerde "post-endüstriyel" toplum ve ekonomi temaları etrafında uzunca bir süredir inceleniyor. Çok ayrıntıya girmeden burada kısaca değinmek istediğimiz nokta, bu endüstri-sonrası ve benzeri terimlerin ulaştığı popülaritenin çok da masum olmadığı. Özellikle 1960'lardan başlayarak yayılan bu tarz analizlerin, aynı dönemdeki öğrenci ayaklanmalarına ve antikapitalist ruha karşı Amerika'da belirli kamu kuruşları ve "tink-tenk"ler tarafından desteklendiğini hatırlatmak isteriz. Nick Dyer-Whiteford'a göre, "endüstri-sonrası toplum" kavramı, toplumdaki sınıf çatışmasının endüstriyel kapitalizme özgü bir olgu olduğunun; dolayısıyla yeni toplum düzeninde işçi veya öğrenci ayaklanmalarının artık olmayacağının altını çizerek (veya ima ederek) ideolojik bir rol oynamıştır (Dyer-Whiteford 1999). Söz konusu literatürün olumlu ve olumsuz yanlarının bir tartışmasına girmeden, bu çalışmada yapmak istediğimiz analizin ana eksenini, post-endüstriyel toplum söylemi üzerine kurmayacağımızı belirtmek isteriz.

tal devrim derken tam olarak ne kastediyoruz? İkincisi, ortaya çıkışı itibariyle, endüstriyel kapitalist toplumu analiz eden bir teorik sistemin perspektifinden dijital dünyaya bakmak ne demektir? Yazının ana bölümündeki analizin yerli yerine oturması açısından, bu noktaların, giriş bölümünde kısa da olsa açıklanması faydalı olacaktır. İlkinden başlamak gerekirse, bilişim teknolojilerindeki ilerlemelerin toplumsal hayata olan etkilerinin sosyal bilimlerin konusu haline gelmesi elbette yeni değil. "Bilgi toplumu", "post-endüstriyel toplum" vs gibi kavramlar akademinin sınırlarını çoktan aşarak popüler analizlerin kelime dağarcığına girmiş bulunuyor. Bu terimlerin ve oluşturdukları söylemin bizim açımızdan yarattığı esas sorun, bunların birer kavram olarak atıfta bulundukları sosyal gerçekliğin, özellikle tek bir çalışmanın sınırları açısından, çok geniş kapsamlı olmasıdır. Bu sebeple, bu çalışmada ele alacağımız konuyu giriş bölümünde mümkün olduğunca net bir şekilde ortaya koymak istiyoruz. Bu kaygıdan yola çıkarak ve teorik düşüncenin (aslında genel olarak insanoğlunun) önem atfettiği şeylere isim verme dürtüsü gereği, sınırlarını çizdiğimiz bu analiz objesini "dijital ekonomi" olarak adlandıracağız. Bu kavramla tanımlamaya çalıştığımız alan, dijital formdaki bilginin (0-1 serileri şeklinde ifade edilen "elektronik bit"lerin oluşturduğu bilginin) üretiminin, dolaşımının ve tüketiminin meydana getirdiği bugüne özgü bir ekonomidir. Başka bir ifadeyle, bilgisayar programlarından mp3 formatındaki müziklere, dijital görsellerden blog yazıları, sözlük ve ansiklopedilere, insan için bir kullanım değeri ifade eden bu dijital ürünlerin oluşturdukları iktisadi alan, bu çalışmada incelemek istediğimiz ana konuyu oluşturmaktadır.

Dijital ekonominin bugün geldiği noktada bilgisayar teknolojisindeki gelişmeler kadar, bu bilgisayarların birbirlerine bir ağ sistemi içerisinde bağlı olma durumunu ifade eden İnternet'in de şüphesiz büyük katkısı var. (İnternet derken kastettiğimiz bir "şey" veya "nesne" değil; aksine insan davranışları açısından çok önemli sonuçları olan "sosyal bir durum", milyonlarca insanın birbirine bağlı olma durumu [Moglen 2000].

İnternet'in ontolojik olarak bu farklı kavramsallaştırılmalarının önemine aşağıda yeri geldiğinde değineceğiz). İnternet'in bu açıdan önemini göz ardı etmesek de, bu çalışmada belki daha popüler olan "İnternet ekonomisi" kavramını kullanmamamızın önemli bir sebebi var. İnternet ekonomisi esas olarak, normalde piyasa sistemi içerisinde ve bu sistemin mantığına göre yapılan iktisadi faaliyetlerin belli bir oranda İnternet ortamına taşınmasını ifade ediyor (finansal işlemler veya *online* alışveriş gibi). Bizim dijital ekonomi derken kastettiğimiz alanın en önemli özelliği ise, bu alandaki davranışların klasik piyasa rasyonalitesine ters gözüken taraflarının olması: Bugün binlerce bilgisayar programcısı "özgür yazılım" (*free software*) projelerinde herkesin özgürce kullanması, geliştirmesi ve paylaşması için yazılım üretiyor. Benzer bir şekilde, halihazırda dünyanın en büyük ansiklopedisi olan Vikipedi (*Wikipedia*) dünyanın dört bir tarafından gönüllülerin katkılarıyla gelişiyor. İşlem kapasitesi bakımından günümüzün en büyük bilgisayarı, *Seti@home*, yine gönüllülerin kendi kişisel bilgisayarlarının artık programlama kapasitelerini tek bir sistemin kullanımına sunmalarıyla oluşuyor. Bu örneklere kişisel bloglarda yapılan paylaşımlar gibi başka örnekler de eklenebilir. Bu çalışmada bizim açımızdan önemli olan nokta, dijital ekonomide hemen ilk bakışta göze çarpan bu paylaşım kültürü; diğer bir ifadeyle, *kullanım değeri üretiminin kapitalist değişim değeri yaratma süreçlerinin ve ilişkilerinin dışına taşması.*

Yukarıda ortaya koyduğumuz ikinci soruya dönecek olursak, bu yeni iktisadi ve sosyal alanın Marksist bir teorik çerçevede nasıl incelenmesi gerektiği hiç de bariz cevapları olan bir soru değildir. Bu soru aynı zamanda, özellikle Sovyet Rusya'nın yıkılmasından sonra Marksist düşüncenin bugünün dünyasındaki yeri hakkında başlayan daha genel bir tartışmayla da ilintilidir. Hatırlanacağı üzere, bu süreçte liberal kanadın ortaya koyduğu argümanlardan bir tanesi Marksist ve genel olarak sosyalist düşüncenin (liberal düşünce açısından zaten sorunlu olan) ana unsurlarının 20. yüzyılın son döneminde yaşanan bilişim devrimiyle artık tamamıyla geçerliliklerini yitirdikle-

ri üzerinedir (Dyer-Whiteford 1999). "Tarihin sonu" tezleriyle de desteklenen bu argümanın temel dayanağı, bilişim devriminin –özellikle sınıf ilişkileri açısından– endüstri toplumundan çok daha farklı bir toplumsal yapı yaratmakta olduğudur. Dolayısıyla, burada esas olarak kastedilen, Marx'ın kendi analizinde altını çizdiği çelişkilerin ve kapitalizmin insan ve toplum üzerinde yıkıcı etkilerinin olduğu iddiasının, artık bugünün endüstri-sonrası toplumunda bir geçerliliğinin kalmadığıdır. Bu konuyla alakalı olarak çıkarılabilecek başka bir enteresan sonuç da şudur: Bu argümana göre Marksist düşüncenin sonunu getiren, Marx'ın sosyal analizde doğru metot olarak ortaya koyduğu ve dönemin "burjuva" iktisatçılarını bu açıdan eleştirdiği "tarihsel yaklaşım"ın ta kendisidir. Marx'ın özellikle *Felsefe'nin Sefaleti* kitabında vurguladığı bu tarihsel yaklaşıma göre, varoluşu gereği tarihsel olan sosyal gerçeklik, dönemin politik iktisadının yaptığı gibi soyut, tarih dışı kavramlarla değil; bu tarihselliği düşünce alanında yansıtabilen "tarihsel kavramlarla" analiz edilmelidir (Marx 1999). (Marx'ın "Sermaye bir nesne değil, sosyal bir ilişkidir," sözü bu yaklaşımın güzel bir özetidir, sermayenin tarihsel sosyal ilişkilere referansla kavramsallaştırılması açısından.) Ne var ki Marksist düşünceye yöneltilen söz konusu eleştiriye göre tam da bu yüzden, yani Marksist düşüncenin kavramları endüstriyel kapitalizme özgü sosyal ilişkileri yansıttıkları için, bugünün toplumunu açıklamada yetersizdirler.

Bu eleştiriye karşı klasik (ortodoks) Marksist düşünce, 19. yüzyıl kapitalizmini tanımlayan toplumsal yapı ve sınıf ilişkilerinin bugün hâlâ etkin olduğunu ve dolayısıyla Marksist teorinin kapitalist sistemin geçirdiği dönüşümleri analiz etmede hâlâ önemli bir teorik araç olma işlevini sürdürdüğünü vurgulamıştır. Fakat Marksizm'e yöneltilen eleştiriler sadece Marksist/kritik teori dışındaki çevrelerle sınırlı kalmamıştır. Genel olarak Marksist düşünceyi önemseyen ve kendi analizlerinde kullanan bazı sosyal bilimciler de ortodoks Marksizm'in ana unsurlarının günümüz koşullarında ciddi bir revizyona ihtiyaç duyduğunu savunmuşlardır – özellikle günümüz toplumunun

sınıfsal yapısı ve işçi sınıfının Marksist düşüncedeki yeri açısından. Örneğin, Ernesto Laclau ve Chantel Mouffe'un 1985 yılında yayımlanan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji* kitaplarının başını çektiği ve literatürde post-Marksizm diye adlandırılan bu yaklaşıma göre, bugünün sosyalist/kritik teorisi "işçi sınıfı-kapitalist sınıf" ikiliğinin ötesine geçerek, toplumun diğer alanlarındaki sömürü ve güç ilişkilerini ve bunlara karşı doğan muhalif hareketleri de analizinin merkezine koymalıdır. Dolayısıyla, post-Marksist düşünceye göre, günümüz sosyalist hareketi işçi sınıfıyla birlikte "yeni sosyal hareketler" (*new social movements*) olarak adlandırılan muhalif oluşumların (küreselleşme karşıtı ve çevreci gruplar, gay-lezbiyen hareketleri, kadın ve azınlık hakları etrafında örgütlenen gruplar vs.) hak ve özgürlüklerini de içine alan "radikal demokrasi" söylemi altında gelişmelidir (Laclau ve Mouffe 1985).

Marksist düşüncenin bugünün toplumunu analiz etmedeki yeri ve önemi ile ilgili yükselen bu eleştirel seslerden bahsetme amacımız, bu çalışmanın kendi sınırlı analizinin ait olduğunu düşündüğümüz daha genel tartışma alanını ortaya koymaktır. Çünkü, Marksist teorik yapının 21. yüzyıldaki durumu ile ilgili muhtemelen süregelecek olan tartışmaların, bizim dijital ekonomi olarak adlandırdığımız alanda yaşanan gelişmelere kayıtsız kalamayacağını düşünüyoruz. Diğer taraftan, günümüzde Marksist teorinin ana unsurları gerek Marksist literatür, gerekse Marksizm karşıtları tarafından eleştirilirken, dijital ekonomi gibi yeni ve güncel bir alana bu teorinin ışığında bakmak, birçok kesim için savunulması çok da bariz olmayan bir tavır olarak düşünülebilir. Buradan hareketle, aşağıda teorik açıdan daha detaylı incelenmek üzere, bu çalışmada "Marx ve Dijital Ekonomi" konusunu nasıl bir "metodolojik" yaklaşımla ele alacağımızı giriş bölümünde son olarak kısaca açıklamak istiyoruz. Bu metodoloji meselesinin yukarıda bahsettiğimiz genel tartışma için de önemli olduğu inancındayız.

Daha önce "dijital ekonomiye Marksist bir perspektiften bakmak" derken dile kolay bir şekilde ifade ettiğimiz yaklaşımın, temelde Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* kitabında kur-

duğu epistemolojiye dayandığı söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Kant bu eserinde "gerçekliğin" kendi içinde epistemik subje için ulaşılamaz olduğunu, bu gerçekliğin sadece insan zihninde *a priori* olarak var olan kategoriler sayesinde bilinebileceğini öne sürmüştür (transandantal idealizm). Bu anlamda Kant, epistemolojinin iki ana okulu olan rasyonalizm ve empirisizm arasında süregelen "Bilginin kaynağı nedir?" tartışmasına da bir sentezle cevap vererek; her ne kadar bilgi insan dışındaki bir gerçeklikle ilintili olsa da, bu gerçekliğin algılanması ve bilgisine ulaşılmasının ancak insan zihninde önceden var olan zaman-mekân formları ve belirli kategoriler (birlik, çokluk, nedensellik vs.) sayesinde mümkün olduğunu söylemiştir. Bu *a priori* yapılar bilgiyi bir taraftan "mümkün" kılarken, diğer taraftan "sınırlarını" da belirler (Kant'ın "eleştiri" derken kastettiği budur); çünkü insan zihni ancak bu yapıların çizdiği sınırlar içerisinde gerçeklikle epistemolojik bir ilişkiye girebilir (Kant 1965).

Biz her ne kadar bilgi sorunsalına klasik epistemolojinin "epistemik subje-obje" dikotomisi temelinde bakmasak da, Kant'ın kurduğu bu bilgi teorisinin belirli bir yorumunun bu çalışmada ele alacağımız konu açısından faydalı olduğu kanısındayız. Başka bir ifadeyle, dijital ekonomiye bir anlamda Marksist teorik düşüncenin kategorileriyle bakmak istiyoruz. Marx'ın kurduğu teorik yapının mümkün kıldığı bilgi, dijital ekonomiyi anlayıp açıklamamızda bize ne ölçüde yardımcı olmaktadır? Aynı zamanda, bu bilginin sınırları nedir ve bu sınırları genişletmek mümkün müdür? (Mesela, Marx'ın nispeten daha az irdelenmiş kavramlarını ön plana çıkararak, *Grundrisse*'deki "genel zekâ" (ortak akıl) [*general intellect*] [Marx 1993] ve *Kapital*'in İngilizce baskısının ilave bölümünde incelenen "biçimsel/gerçek kapsama" [*formal/real subsumption*] kavramlarında olduğu gibi [Marx 1990]). Bu açıdan çalışmanın ana amacının "dijital ekonomi"ye referansla, Marksist teorinin (Kant'ın tanımladığı şekliyle) bir "eleştirisini" yapmak olduğu söylenebilir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi bu eleştirinin Marksist düşüncenin 21. yüzyıldaki seyri açısından çok önemli olduğunu düşünüyoruz.

Dijital devrim ve yarattığı ekonomi

"Dijital" kelimesi köken olarak Latince "digitus" kelimesinden türüyor, el veya ayak parmağı anlamında. Bununla birlikte, Bir'den On'a kadar olan sayılar elle sayıldıkları için aynı zamanda rakamlarla ilgili ikinci bir anlam da üstleniyor (*Online Etymology Dictionary*). Bugün bilişim dünyasındaki kullanım şekli, bu ikinci anlamıyla ilgili. Fakat her ne kadar dijital teknoloji günlük dilde bilgisayar ve ilgili alanları çağrıştırsa da mühendislik ve teknik alanında ilk kullanımı, 19. yüzyılda tekstil makineleri ve otomatik piyanoları çalıştırmada kullanılan delikli kartlara (*punch cards*) dayanıyor. (Bu kartlar modern bilgisayarların ilk zamanlarında da kullanılmıştır.) Çeşitli tekstil desenlerinin veya şarkı notalarının kart üzerinde belirli bir yerde delik olup olmaması prensibine dayanılarak ifade edildiği bu sistem, daha sonra gelişen bilgisayar teknolojisinin de ana unsurlarından bir tanesini oluşturmuştur. Günümüz dijital teknolojisinde kart üzerinde delik olup olmaması prensibinin yerini 0-1 serileri şeklinde ifade edilen elektronik bit'ler almıştır (bit: Binary Digit [İkili Sayı]). Ama sistemin temel işleyiş mantığı herhangi bir bilginin ikili, ayrık (*discrete*) bir sistemde temsil edilmesi açısından aynıdır.

Tekstil sektöründe ve sonrasında diğer sektörlerde yaşanan makineleşmenin 19. yüzyıl sanayi toplumuna olan sosyo-ekonomik etkileri gibi, 21. yüzyılda yaşanan dijital devrimin de bugünün toplumuna kendine özgü etkileri olmaktadır. Dahası, İnternet teknolojisi sayesinde bu etkilerin dünya üzerinde yayılma hızının, endüstri devrimine oranla daha yüksek olduğu söylenebilir. Elbette bu etkilerin, endüstri devriminin yarattığı değişimler derecesinde olup olmayacaklarını bugünden kestirmek kolay değil. Ama bilginin dijital formda ifade edilebilmesinin (dolayısıyla kolay ve çok ucuza kopyalanıp paylaşılabilmesinin) sosyal hayatın birçok farklı alanına etki ettiğini söylersek (iktisadi, politik, kültürel vs.) abartıya kaçmış olmayız. Yakın geçmişte yaşanan *Wikileaks* hadisesi, sosyal medyada örgütlenen muhalif gruplar, İnternette yapılan paylaşım pratiklerinin kapitalist mül-

kiyet hukuku açısından yarattığı çelişkiler ve benzeri gelişmeler dijital devrimin sosyal hayata olan etkilerini örneklemektedir.

Bu etkilerin topyekûn bir analizinin hâlâ 21. yüzyılda sosyal bilimcileri bekleyen en önemli konulardan biri olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki, bizim burada daha dar bir alanda yapmak istediğimiz tartışma, dijital devrimin toplumun üretim faaliyetlerine –Marksist terminolojide kullanım değeri yaratma süreçlerine– olan etkisi üzerine. Çalışmanın bu bölümünde bu konuyu detaylandıracağız.

Dijital ekonomide belirli bir paylaşım kültürü içerisinde gerçekleşen kullanım değeri üretim faaliyetleri (özgür yazılım hareketi gibi), kısa zamanda çok farklı disiplinlerden sosyal bilimcilerin araştırmalarının merkezine oturdu. Bu çalışmaların ortak olarak ortaya koydukları ana düşünce, dijital ekonomide bu alana özgü yeni bir üretim tarzının ortaya çıkmış olmasıdır. Bu yeni üretim tarzı, dayandığı prensipler ve içerdiği üretim ilişkileri bakımından günümüz merkezsiz (*decentered*) piyasa sistemi ve belirli bir merkezden yönetilen, hiyerarşik üretim sistemlerinden (firma içi üretim ve planlı ekonomi gibi) daha farklı bir yapıya sahiptir. Konuyla ilgili çalışmalarda bu farkın, aynı zamanda modern toplum öncesi yaygın olan karşılıklılık ilkesi (*reciprocity*) ve ortak kaynakların kullanıma dayanan üretim faaliyetlerine kıyasla da kendini gösterdiği öne sürülmektedir. Bu alandaki çalışmalarıyla bilinen Michel Bauwens "eşdüzey üretim" (*peer production*) diye adlandırdığı bu yeni üretim tarzının ana unsurlarını şu şekilde özetliyor:

- (Kendi aralarında) dağılmış bir sermaye yapısı içerisinde üreticilerin özgür işbirliği sonucu kullanım değerinin üretilmesi: Bu P2P (eşdüzeyler arası [*peer-to-peer*]) üretim tarzıdır; kâr amaçlı veya devlet işletmelerinin yaptığı kamu üretiminden farklı, "üçüncü bir üretim tarzı". Bu tarzın ürünü piyasa için değişim değeri değil, bilakis bir kullanıcı topluluğu için kullanım değeridir.
- Bir üretici topluluğunun bizzat kendisi tarafından yönetilir, piyasa tahsisi (*allocation*) veya şirket hiyerarşisi tara-

fından değil: Bu P2P yönetişim tarzıdır ya da "üçüncü bir yönetişim tarzı".
- Yeni müşterek mülkiyet rejimleri sayesinde kullanım değerini evrensel temelde özgürce ulaşılabilir kılar. Bu onun dağılım (*distribution*) tarzı ya da "eşdüzey mülkiyet tarzıdır": Özel mülk veya kamu (devlet) mülkünden farklı, "üçüncü bir mülkiyet tarzı" (Bauwens 2005).

Bauwens'in "eşdüzey üretim" olarak adlandırdığı bu yeni üretim tarzına hukuk profesörü Joachi Benkler, "müşterek temelli eşdüzey üretim" MTEÜ (*commons-based peer production*) ismini veriyor (Benkler 2006). Ana hatlarıyla Bauwens'in analizine yakın olan Benkler'in özellikle altını çizdiği noktalardan bir tanesi, müşterek kaynakların kullanımına dayanan her üretim tarzının MTEÜ şeklinde tanımlanamayacağıdır. Benkler için bu yeni üretim tarzının en önemli ayırt edici özelliklerinden bir tanesi üretimin tamamıyla bireylerin kendi inisiyatiflerine bağlı olmasıdır; kısacası, hiçbir otorite tarafından kontrol edilmemesidir. MTEÜ içerisinde katkı yapan bireyler ne zaman, ne hakkında ve ne şekilde katkı yapacaklarını, ademi merkeziyetçi bir sistemde, bütünüyle kendileri belirlemektedirler. MTEÜ bu açıdan planlı ekonomi veya firma içi üretim tarzlarından ayrılıp, merkezsiz piyasa sistemine yakınlaşmaktadır. Fakat bu sistemin bir düzen içerisinde çalışmasını sağlayan, liberal teorilerin piyasa sistemi için öne sürdükleri gibi, fiyat mekanizması değildir. Sistem, katılımcıların gönüllü olarak kendi kendilerine biçtikleri görevleri yapmalarıyla işlemektedir – özgür yazılım projelerinde bir programcının istediği bir programın istediği bir özelliğini geliştirmesi gibi.

Bu noktada birçok araştırmacının sorduğu soruların başında, "Bu gönüllü katkıların arkasında yatan motivasyon nedir?" sorusu yer almaktadır. Özellikle insan davranışlarına bireysel çıkar perspektifinden bakan ana-akım iktisat okullarından gelen iktisatçılar, bu paylaşımcı ve gönüllü davranışları yine bireysel çıkar temelinde açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, özgür yazılım projeleri üzerine çalışan iktisatçıların vurgu yap-

tıkları temel motivasyonların başında, katılımcıların yaptıkları katkılarla belirli bir repütasyon kazandıkları ve bu repütasyona piyasa sistemi içerisinde gelecekteki iş olanakları açısından "değer" verdikleri gelmektedir (Lerner ve Tirole 2002). Bu argümanın karşılaştığı en büyük zorluk, özgür yazılım projelerinde yer alan birçok yazılımcının zaten piyasada belirli bir repütasyona ve kariyere sahip olmasıdır. Özgür Yazılım Vakfı'nın gönüllü resmi avukatı ve hareketin önemli teorisyenlerinden Eben Moglen'e göre bu tarz teorilerde yapılan en önemli hata, insan yaratıcılığının "motivasyon" metaforu kullanılarak açıklanmaya çalışılmasıdır:

Michael Faraday, bir tel bobini mıknatısın etrafına sarıp mıknatısı çevirdiğinde ne olduğunu ilk fark ettiği zaman, daha iyi bir metafor ortaya çıktı. Böyle bir telde elektrik akımı oluşur; fakat bu durumda biz elektronları harekete geçiren motivasyon nedir, diye sormayız. Deriz ki, elektrik akımı sistemin kendi içinde ortaya çıkan indüksiyon adını verdiğimiz bir özelliğinden kaynaklanır. Şu soruyu sorarız: "Telin direnci nedir?" Bu yüzden, Faraday Kanunu'ndan çıkan Moglen'in Metoforik Sonucu'na göre; eğer İnternet'i gezegendeki her insanın etrafına sarıp gezegeni döndürürseniz, ağ (*network*) içine yazılım akar. Birlikte keyif almak ve rahatsız edici yalnızlık duygusunu zapt etmek için bir şeyler yaratmak *birbirine bağlı insan zihinlerinin ortaya çıkardıkları bir özellikleridir* (Moglen 2003a: 5).

Hukuk eğitiminin yanında aynı zamanda bir bilgisayar programcısı olan Eben Moglen bu yorumunda, yukarıda giriş bölümünde bahsettiğimiz İnternet'i kavramsallaştırma sorunsalının önemini güzel bir şekilde örnekliyor. Moglen, İnternet'i, insan zihinlerinin birbirine bağlı olduğu sosyal bir durum olarak görüp, paylaşımcı insan davranışlarını bu sosyal duruma referansla açıklıyor. Bu argümanda Moglen'in özellikle altını çizdiği nokta, böyle bir sosyal durum içerisinde bulunan toplumun önceki toplumlardan farklı davranacağıdır (Moglen 2000).

Bu yeni üretim tarzıyla ilgili elle tutulur birçok teorik analizin bilgisayar yazılımı alanından gelen insanlar tarafından ortaya atılması bir tesadüf değildir. Özgür yazılım şu an için dünya-

da eşdüzey üretim modelinin en popüler ve en yaygın örneğini temsil etmektedir. Örneğin, *GNU/Linux* işletim sistemi, dünyada sayıları giderek artan milyonlarca insan (ve aynı zamanda birçok özel veya kamu kuruluşu) tarafından Microsoft şirketinin Windows işletim sistemine alternatif olarak kullanılmaktadır. Şu anda dünyadaki İnternet sunucularının yüzde 70'inde yine bir özgür yazılım projesi olarak geliştirilen *Apache* yazılımı kullanılmaktadır. *Mozilla Firefox* İnternet tarayıcısı, hâlihazırda yine Microsoft'un Internet Explorer programına en güçlü alternatiflerden biri durumundadır. Bu örneklerin dışında da geniş veya dar kapsamlı birçok özgür yazılım projesi, dünyanın dört bir yanından katılımcıların katkılarıyla hayata geçirilmektedir.

Biz de bu yüzden, kapitalist üretim ilişkilerinin dışına taşan bu eşdüzey üretim ile ilgili olarak özgür yazılım hareketini, bir nevi vaka analizi şeklinde incelemek istiyoruz. Bilgisayar programcısı Richard Stallman'ın öncülüğünü yaptığı hareket, 1980'li yılların başında gelişmeye başlıyor; daha sonra 1985 yılında Özgür Yazılım Vakfı'nın kurulmasıyla resmî bir kimlik kazanıyor. Stallman, hareketin amacını herkesin "özgürce" geliştirmesi, kullanması ve paylaşması için bilgisayar programları üretmek şeklinde açıklıyor. (İngilizcedeki "free" kelimesi hem "özgür" hem "bedava" anlamlarına gelebileceği için Stallman. hareketin "özgür" yazılım ürettiğinin hassasiyetle altını çizmektedir.) Hareket bu anlamda lisanslı bilgisayar programlarının, kullanıcılarının özgürlüklerini kısıtladığını ve dolayısıyla özgür yazılımın "özgür ve demokratik" bir toplum idealinin önemli bir parçası olduğunu savunuyor (Stallman 2002).[2]

Burada teknik olarak çok fazla detaya girmek istemesek de hareketin bu özgürlük anlayışını biraz daha somutlaştırmak için bahsetmemiz gereken bir iki husus bulunmakta. Herhangi bir bilgisayarda kullanılan bir program, bu programın "ikili kod" (*binary code*) adı verilen ve yukarıda da bahsettiğimiz gi-

---

2 Özgür yazılım hareketi, prensip olarak özgür yazılımın bir değişim değerine sahip olmasına, kısacası piyasada alınıp satılan bir mal olmasına karşı değiller. Ama elbette insanların bir paylaşım kültürü içinde para vermeden de ulaşabildikleri bir kullanım değerinin bir değişim değeri haline gelmesi efektif olarak kısıtlanıyor.

bi milyonlarca 0-1 serisinden oluşan halidir (başka bir ifadeyle, makinelerin anladığı dilden yazılmış hali). "Kaynak kod" (*source code*) ise, programın bir programlama diliyle (C, Java vs.) yazılmış halidir. Bilgisayarlar kaynak kodu okuyamadıkları için, kaynak kodun bir "derleyici" (*compiler*) vasıtasıyla ikili kod'a dönüştürülmesi gerekir. Normal bir kullanıcının bilgisayarına yüklediği ve çalıştırdığı program, ikili kodlu bir programdır. Yazılımcılar açısından ikili kodun yarattığı sorun, bir insanın milyonlarca 0-1'den oluşan ikili koda bakarak programı anlayıp geliştirmesinin imkânsız olmasıdır. Bunun yapılabilmesi için, yazılımcının elinde programlama diliyle yazılmış kaynak kodun olması gerekir. Ne var ki, sektöre hâkim yazılım şirketleri, günümüz telif hakları yasalarına dayanarak hem kaynak kodu gizli tutmak hem de ikili kodun kullanıcılar tarafından paylaşılmasının önüne geçmek istemektedir.

Özgür yazılım hareketini, bu anlamda, "kaynak kodu özgürce ulaşılabilir olan ve böylece isteyen herkes tarafından geliştirilip paylaşılabilen yazılımlar" üretmeyi amaçlayan bir hareket olarak tanımlayabiliriz.[3] Fakat hareketin destekleyicileri özgür yazılıma sadece yeni bir üretim tarzı olarak bakmıyorlar. Özgür yazılım kendi savunucuları için aynı zamanda "sosyal bir hareket", bilginin özgürce geliştirilip paylaşılması gerekliliğini savunan ve kullanıcı özgürlüğünün şirket çıkarlarından daha önemli olduğunun altını çizen bir hareket (Stallman 2002). Bu normatif duruşun yanında, özgür yazılım üretme metodu (eş düzey üretim), lisanslı yazılımlara kıyasla daha iyi ve kaliteli bilgisayar programlarının insanların kullanımına sunulması açısından da savunuluyor. "Yeteri kadar bakan göz varsa, bütün hatalar yüzeyseldir," (Raymond 1999) sözünün özetle-

3 Kaynak kodun herkes tarafından ulaşılabilir olduğu üretim pratiği aslında bilgisayar ve yazılım sektörünün ilk yıllarını bilenler için yeni bir durum değildir. 1980'lere, yani bilgisayar programcılığı kendi içinde ayrı bir sektör olarak ortaya çıkana kadar, programların kaynak kodları açık olarak dağıtılması o zamanki yazılım üretme kültürünün bir parçasıydı. Hatta bu pratik, bilgisayar donanımı imal eden şirketler tarafından da desteklenmekteydi. Bu programları kullanan yazılımcılar, kaynak koda ulaşabildikleri için programlardaki hataları düzeltip bilgisayar donanımlarının daha kusursuz çalışmasını sağlıyorlardı.

diği gibi, binlerce yazılımcı tarafından kullanılan, hataları tespit edilip düzeltilen ve daha da geliştirilen bir programın herhangi bir yazılım şirketinin (ne kadar büyük olursa olsun) maaşlı çalıştırdığı sayılı elemanlarla geliştirdiği programdan, kaçınılmaz olarak daha iyi olacağı vurgulanıyor. Bu anlamda özgür yazılım hareketinin hem özgür hem de daha iyi yazılımlar üretmek için dijital ekonomide ortaya çıkan sosyal bir hareket olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak şunu da eklemekte fayda var: Özgür yazılım programları aslında "lisanssız" programlar değildir; bilakis, günümüz telif hakkı yasalarını kullanarak lisanslı olarak kamunun kullanımına sunulmaktadır. Fakat Özgür Yazılım Vakfı'nın kullandığı Genel Kamu Lisansı'na göre (*General Public Licence*) bir özgür yazılım kaynak kodunu alıp bundan özgür olmayan (kullanıcıların özgürlüklerini kısıtlayan) bir yazılım üretilemez. Yani, özgür yazılım kullanılarak geliştirilen bir program ilk versiyonu gibi "özgür" olmak zorundadır; aksi takdirde telif hakkı yasası ihlal edilmiş olmaktadır. Bu, özgür yazılımın kendini koruması için zekice düşünülmüş bir yöntem olarak göze çarpmaktadır.

Biz her ne kadar şu ana kadarki tartışmada bu hareket içinde ortaya çıkan farklılıklara değinmemiş olsak da, tartışmanın bütünlüğü açısından bu farklılıklardan kısaca bahsetmek istiyoruz. Örneğin, yukarıda ismi geçen *Apache* İnternet sunucusu, "Apache Yazılım Vakfı" tarafından organize edilen bir proje etrafında kendine has bir lisansla üretilip paylaşılmaktadır. Ama ifade ettiği değerler ve yazılım üretimine yaklaşımı bakımından bu lisansın Özgür Yazılım Vakfı'nın kullandığı lisansa çok yakın olduğu söylenebilir. Daha büyük bir fark, bilgisayar programcısı ve açık kaynak üretim metodu üzerine teorik çalışmalarıyla da bilinen Eric Raymond'un başını çektiği "Açık Kaynak İnsiyatifi" tarafından yaratılmaktadır. Bu hareket, Özgür Yazılım Vakfı'nın altını çizdiği özgürlük idealinden ziyade, diğer ikinci unsur olan iyi yazılım üretme sürecine önem vererek, yukarıda belirttiğimiz gibi kaynak kodun açık olmasının lisanslı yazılımdan daha kaliteli bilgisayar programları or-

taya çıkaracağını vurgulamaktadır. Bu yüzden, açık kaynak hareketi içindeki yazılımcılar, ürettikleri programları özgür yazılım (*free software*) değil; açık kaynak yazılım (*open source software*) olarak adlandırmaktalar. Ayrıca, kullandıkları lisansın Özgür Yazılım Vakfı'nın Genel Kamu Lisansı'na oranla bu alana yatırım yapmak isteyen şirketler açısından daha "sevimli" olduğu söylenebilir. Genel Kamu Lisansı'nın özgür yazılımı korumak için kullandıkları bazı kısıtlamaları, açık kaynak hareketi içindeki programcılar fazlaca sınırlayıcı bulmaktadırlar. Bu noktada, açık kaynak hareketiyle birlikte, bilgisayar sektöründeki bazı şirketlerin açık kaynak üretim metodunu sektördeki rakiplerine karşı kullanmak için bu alana yatırım yapmaya başladıklarını hatırlatmakta fayda var (örneğin IBM). Hareketin içindeki bu farklı iki grubun varlığı sebebiyle, literatürde hareketin genelinden bahsedilirken çoğunlukla "Özgür/Açık Kaynak Yazılım" terimi tercih edilmektedir (*F / OSS: Free / Open Source Software*).

Özgür yazılım hareketi kısa zamanda bilişim dünyası üzerine gelişen sosyal teorinin merkezine oturduğu gibi, aynı zamanda bu alandaki şirketlerin de giderek daha fazla ciddiye aldıkları ve hatta bir tehdit olarak gördükleri bir konuma erişti. 1998 yılında basına sızan bir rapora göre, Microsoft GNU/Linux işletim sistemini kendine çok ciddi bir rakip olarak gördüğünü açıkça belirtmektedir (bkz. Moglen 1999). Bununla birlikte özgür yazılımın Amerika'nın "eski düşmanı" komünist düşüncenin bugünkü temsilcisi olduğu ve bu hareketin serbest piyasa prensiplerini, dolayısıyla yazılım endüstrisini yok edeceği konusunda belirli bir kamuoyu yaratılmaya çalışıldığını da görüyoruz (bkz. Moglen 2003a). Açık olan bir şey varsa, özgür yazılım bugün dijital ekonomide kapitalist üretim ilişkilerine en ciddi alternatiflerden birini oluşturmaktadır. Eben Moglen'in kaleme aldığı "The dotCommunist Manifesto"nun hemen girişinde dediği gibi 21. yüzyıl bilişim dünyasında bir hayalet dolaşmaktadır; özgür bilgi hayaleti (Moglen 2003b).

Bu bölümde son olarak, bu hayaleti, konunun özellikle telif hakkı yasaları ile ilgili boyutunun altını çizerek biraz daha irde-

lemek istiyoruz. Bu kısa teorik tartışma aynı zamanda bir sonraki bölümde ele alacağımız Marksist perspektif için de bir giriş niteliğinde olacaktır. Özgür yazılım hareketi, temelde insanlık kültürünün bir parçası olarak görülen bilgi birikiminin (bu örnekte yazılım teknolojisi) insanlığın kullanımına hiçbir kısıtlama olmadan açık olması gerektiği prensibine dayanmaktadır. Bu bağlamda, "özgürlük" ile kastedilen "kullanıcı özgürlüğü", yani bir yazılım kullanıcısının o yazılım ile ne yapmak istediğine tamamıyla kendisinin özgürce karar verebilmesidir (kullanıcılar, kaynak kodu geliştirmek, koda başka bir özellik eklemek ya da programın kendisini arkadaşlarıyla paylaşmak isteyebilir). Özgür yazılım hareketine göre günümüzde bu özgürlüğün önündeki en büyük engel, belirli çıkar gruplarının baskılarıyla son yirmi-otuz yılda dünya çapında kabul ettirilen telif hakkı yasalarıdır. Özgür Yazılım Vakfı, özellikle yazılım, müzik ve sinema endüstrisinin siyaset alanı üzerindeki etkileriyle çıkartılan bu yasaların, esas olarak yaratıcılığın desteklenmesini değil, tamamıyla şirketlerin kârlılığını gözettiğini öne sürmektedir. Özgür yazılım hareketinin bu konuda iki temel argümanının olduğu söylenebilir. Birincisi, yaratıcılık sürecinin, bilgi kaynaklarının ortak paylaşıldığı eşdüzey üretim sisteminde daha iyi ve verimli işlediğidir. İkincisi ise, telif hakkı yasasının esas amacının bireysel mülkiyeti korumak değil toplumun çıkarlarını gözetmek olması gerektiği – liberal söylemin kelimeleriyle konuşacak olursak, kamu çıkarının bireysel çıkarlardan önde olması gerektiğidir (Stallman 2002). Şöyle ki, özgür yazılım hareketi, telif hakkı yasasının ortaya çıkışı itibariyle toplumun kendi çıkarlarını düşünerek yaratıcı kişilere verdiği bir hak olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu hak, toplumun yaratıcı kişilere kamu yararına bilgi veya sanat eseri kazandırsınlar diye verdiği bir ödül mekanizması niteliğindedir. Fakat özgür yazılım hareketinin altını çizdiği sorun, telif hakkı yasalarının bugün geldiği noktada toplum çıkarlarını değil, belirli sektörlerdeki şirket çıkarlarını korumakta olduğudur.

Bu çalışmada bizim için önemli olan soru, Batı Kapitalizmi'nin bugün en önemli sektörlerinden birinin göbeğinde orta-

ya çıkan ve özgür yazılım hareketinin yaptığı muhalefetin dayandığı bu çatışmayı nasıl açıklayacağımızdır. İlk önce, buradaki çatışmayı mümkün olduğunca net bir şekilde ortaya koymanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Özgür yazılım hareketi içindeki bilgisayar programcıları, üretim faaliyetlerini kapitalist üretim ilişkileri ve bu ilişkilere dayanan mülkiyet hukuku içinde yapmayı reddetmektedirler. Marksist terminolojide ifade etmek gerekirse, yazılım sektöründeki üretim güçleri, kapitalist üretim ilişkileriyle bir çatışma yaşanmaktadır. Bu bağlamda, Marksist düşüncenin –ve daha spesifik olarak tarihsel materyalizmin– kapitalizmden sosyalizme geçiş sürecinde altını çizdiği bu çatışmanın, kendini 21. yüzyılda dijital ekonomide gösterdiği söylenebilir (bkz. Söderberg 2002). Ancak, Marx'ın endüstriyel kapitalizm için tanımladığı çatışmayla bugün dijital ekonomide ortaya çıkan arasında önemli bir fark göze çarpmaktadır. Dijital ekonomide bugün yaşanan çatışma, Marx'ın endüstriyel kapitalizm için öngördüğü gibi üretim araçlarının tek elde toplanması ve merkezîleşmesi temelinde değil; tam tersine milyonlarca kullanıcı arasında dağılmış durumda bulunmasından kaynaklanmaktadır (gerekli olan üretim araçları sadece kişisel bir bilgisayar ve İnternet alt yapısıdır). Söz konusu çatışmayı doğuran şartları bir bütün olarak ortaya koymak açısından, üretim araçlarının üreticiler arasında dağılmış durumda olmasına, dijital ürünlerin çok kolayca çoğaltılıp paylaşılabilme özelliklerini de eklememiz gerekir. Özetlersek, sermayenin dağılmış ve kullanım değerinin kolayca çoğaltılıp paylaşılabildiği dijital ekonomide, özgür yazılım hareketi, kullanım değeri yaratma faaliyetlerinin kapitalist üretim ilişkileri ve buna tekabül eden hukuksal üstyapı içinde değil; bilgi kaynaklarının müşterek kullanımına dayalı eşdüzey üretim ilişkileri içerisinde yapılmasını savunmaktadır.

Dijital ekonomi ve Marksist politik iktisat

Tarihsel materyalizmin temel dayanak noktasının (teknolojik gelişmelerle birlikte ortaya çıkan "üretim güçleri-üretim ilişki-

leri" çatışmasının toplumda sosyo-ekonomik dönüşümlere yol açacağı tezinin) özgür yazılım hareketine Marksist bir perspektiften bakış için önemli bir giriş noktası olduğu söylenebilir. Fakat bizim bu çalışmada yapmak istediğimiz, tarihsel materyalizmin bu çatışma tezinin ötesine gidip, daha detaylı bir analizde Marx'ın kurduğu politik-iktisadi teorinin bugün dijital ekonomide yaşananları ne ölçüde açıklayabildiğinin bir eleştirisini yapmak. Fakat bu noktada yukarıda giriş bölümünde ortaya koyduğumuz soru daha net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır: Bilginin hem bir üretim faktörü olarak hem de ortaya çıkan ürün itibariyle dijital ekonomiyi tanımlayan ana unsur olduğu düşünülürse, Marx'ın endüstriyel kapitalizmi analiz etmek için kullandığı temel kavramlar (emek değer teorisi, sermaye-işçi sınıfı kategorileri, artık emek/artık değer teorisi, sömürü kavramı vs.) dijital ekonominin analizinde ne tür bir rol oynayacaklardır?

Bu kavramların sosyal analizde Marksist teorik yapıyı kullanan birçok sosyal bilimci için vazgeçilmez oldukları söylenebilir. Ama biz bu çalışmada vurguyu, Marx'ın kullandığı başka kavramsal yapılara koymak istiyoruz. Bu vurgunun, yukarıda bahsi geçen "temel" kavramlar üzerine dijital ekonomiye referansla yeniden düşünmek için de çok önemli olduğu kanısındayız. Başka bir ifadeyle, her ne kadar örneğin emek değer teorisinin Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği şekliyle dijital ekonomi açısından sorunlu olduğunu düşünsek de, bu sorunun tam olarak ne olduğunun yine Marx'ın kurduğu teorik çerçeve içerisinde açıklanabildiğini savunuyoruz. Bu tezi detaylandırmak için kullanacağımız üç ana kavram var. Bunlar, *Kapital*'in ilk cildinin Marx'ın sonradan yayınlamaktan vazgeçtiği bölümünde yer alan, emeğin sermaye tarafından "biçimsel kapsanması" (*formal subsumption*) ve "gerçek kapsanması" (*real subsumption*) kavramları ile birlikte Marx'ın *Grundrisse*'de kullandığı "genel zekâ" (*general intellect*) kavramı. Çalışmanın bundan sonrasının dayandığı temel argüman şu şekilde özetlenebilir: *Bu üç kavramın belirli bir ilişki içerisinde birlikte düşünülmesi, "sermaye-emek" arasındaki güç, tahakküm ve sömürü iliş-*

kisine bir de "bilgi" boyutunu katarak dijital ekonominin "sermaye-emek-bilgi" ekseninde analizi için önemli bir (Marksist) teorik yapı sunmaktadır.

Emeğin biçimsel-gerçek kapsanması ve genel zekâ

Bu üç kavram her ne kadar ortodoks Marksist literatürde nispeten sık kullanılmasalar da, aslında teorinin temel taşları olarak kabul edilen diğer kavramlarla çok yakın bir ilişki içerisindedirler. Bu yüzden tartışmaya bu ilişkiyi açıklayarak başlamak istiyoruz. Marx bilindiği üzere "kullanım değeri" üreten "somut" emekle, "değer" üreten "soyut" emek arasında yaptığı ayrımı kendisinin en büyük başarılarından biri olarak görmüştür (*Marx-Engels Correspondence 1867*). Bu da sebepsiz değildir; çünkü Marx'ın geliştirdiği teorik yapının tamamı, *Kapital*'in ilk cildinin ilk bölümünde açıkladığı bu ayırıma dayanır. Bu bağlamda, sadece emek değil, üretilen meta da ikili karakterlidir. Meta, bir taraftan insanlığın toplam zenginliğinin bir parçası olarak bir kullanım değeridir; diğer taraftan toplam (soyut) emeğin bir bölümünü içermesi itibariyle de bir "değerdir" (Marx 1990). Marx, emek ve meta gibi, üretim sürecine de yine bu ikili perspektiften bakar. Açmak gerekirse, üretim süreci somut emeğin kullanım değeri üretmesi açısından bir "emek sürecidir" (*labor process*). Ama aynı üretim süreci, soyut emek ve değer açısından, sermayenin artık değer yaratarak kendi değerini artırma sürecidir. Marx buna "değerlenme süreci" adını verir (*valorization process*). (Marx'ın *Kapital*'de kurduğu teorik yapıda, "meta", kapitalist üretim tarzının bir "mikro-kozmosu" olarak üretim sürecinin bu ikili yapısı gibi kapitalist sistemin diğer tanımlayıcı unsurlarını da kendi varlığında barındırır ve temsil eder. Marx'ın *Kapital*'e metanın analiziyle başlamasını biz buna bağlıyoruz.)

Emeğin, metanın ve üretim sürecinin bu ikili yapısının, yahut karakterinin, "biçimsel ve gerçek kapsama" kavramları ve "genel zekâ" kavramıyla olan ilişkisi şu şekilde açıklanabilir: Marx'ın emeğin sermaye tarafından "biçimsel" kapsanması ile

ifade ettiği durum, kullanım değerinin üretildiği emek sürecinin, sermayenin değerlenme sürecinin bir "aracı" haline gelmesidir (Marx 1990: 1019). Başka bir ifadeyle, emek süreci, sermayenin artık değer yaratma sürecinin tahakkümü altına girer. Fakat bu tahakküm ilk başta ancak biçimsel bir tahakkümdür; teknoloji ve işbölümü açısından emek sürecinin kendisinde bir değişiklik yoktur. Sermaye, kapitalizmden önce ortaya çıkmış bir üretim tarzının esasını değiştirmeden süreci kontrol altına alır ve yönetir. Carlo Vercellone'nin altını çizdiği gibi, tarihsel olarak bu durum endüstri devrimi öncesi rastlanan "*putting-out*" sisteme tekabül eder (Vercellone 2007). Bu tarihsel bağlamda, tüccar-kapitalistlerin zanaatkârlara gerekli hammaddeleri sağlayıp üretilen malları piyasada satması, biçimsel kapsamayı örnekler. Burada dikkat edilmesi gereken husus, biçimsel kapsama içindeki emek sürecinin (kullanılan aletler ve teknolojik olarak), zanaatkâr üretim tarzından bir farkının olmamasıdır. Ayrıca, kapitalist ve üreticiler arasındaki ilişki, biçimsel kapsama sürecinde sadece bir "alım-satım" ilişkisi, yani esas olarak "finansal" bir ilişkidir (Marx 1990: 1027). Kapitalistin amacı, zanaatkâr emek sürecini finansal sermaye aracılığıyla kendi kontrolü altına alıp, bu finansal ilişki sistemi içerisinde "mutlak" artık değer yaratmaktır.

Marx için emeğin sermaye tarafından "gerçek" kapsanması ise spesifik olarak kapitalist üretim tarzını tanımlar (Marx 1990: 1034). Bu noktada kullanım değerinin üretildiği emek sürecinin kendisi de bir dönüşüme uğramıştır. Ağır makineleşmenin getirdiği detaylı işbölümü ile birlikte, bilimin ve teknolojinin üretim sürecine uygulanması sonucu, emek süreci artık esas olarak sermayenin tahakkümü altındadır; tamamıyla sermayenin kendi mantığı doğrultusunda bir metamorfoza uğramıştır. Endüstri devrimi sonrasına tekabül eden bu süreçte (Vercellone 2007) sermayenin esas amacı "mutlak" artık değeri piyasada kâr şekline realize etmek değil; ağır makineleşmeyle birlikte verimliliği artırarak (gerekli-emek miktarını düşürerek) "göreli" artık değer yaratmaktır (Marx 1990: 1035). Emek sürecinin üretim aletlerinde yaşanan bu dönüşüm (makineleş-

me), aynı zamanda, Marx için kapitalist üretim tarzını tanımlayan sosyal ilişki olan "işçi sınıfı-kapitalist sınıf" ilişkisine de tam ve gerçek halini vermiştir (Marx 1990).

Emeğin sermaye tarafından biçimsel ve gerçek kapsanmasının "genel zekâ" kavramıyla olan ilişkisini, Marx, *Kapital*'de değil *Grundrisse*'de detaylandırmıştır (Marx 1993: 690-712). Makineleşme, yani dönemin bilim ve teknolojisinin üretim sürecine uygulanması, Marksist felsefi-teorik çerçevede insanlığın ortak bilgi birikiminin "sabit sermayede" objektif hale gelmesi, nesneleşmesidir (*reification*). Bu süreçte (makineleşmeyle ortaya çıkan emeğin gerçek kapsanması sürecinde), insanlığın ortak bilgi birikimi, "genel zekâ", en önemli üretim gücü haline gelmiştir. Üretici emeği artık emek sürecinin makineleşme öncesi dönemde olduğu gibi aktif subjesi değil, otomasyona dayalı makine sisteminin bir "aksesuarıdır" (693). Bu bağlamda, Marx'ın *Grundrisse*'de açıkladığı şekliyle, makine sistemine dayanan endüstriyel üretim aslında artık bir "emek süreci" değildir (693). Emeğin "biçimsel" kapsanmasında değer üreten emek, sermayenin sadece "değerlenme sürecinin" tahakkümü altına girerken, endüstriyel sistemdeki "gerçek" kapsamada buna ilaveten kullanım değeri üreten somut emek de bir kullanım değeri olarak sermayenin (yani makinenin) tahakkümü altına girer (694); aktif subje olmaktan çıkar, soyutlaşır ve pasifleşir. Makinede nesneleşen olan insanlığın ortak bilgi birikimi, bu pasif subje için kendisinin dışında ve tamamıyla sermayenin kontrolü altında olan yabancı bir güçtür (695).

Marx'a göre bilim ve tekniğin üretim sürecine uygulanması, başka bir ifadeyle ortak aklın makine sisteminde nesneleşmesi olması ve bunun sonucunda ortaya çıkan emeğin gerçek kapsanması, iki önemli sonuç yaratacaktır. Bu iki sonuç da Marksist teori için enteresandır; çünkü ortodoks Marksist literatür baz alınırsa, bu sonuçların hiç de "Marksist" olmadığı söylenebilir (en azından Marx'ın *Kapital*'de yaptığı analize referansla). Birinci sonuca göre, ortak aklın en önemli üretim gücü olduğu ve emeğin pasif durumda bulunduğu endüstriyel üretim geliştikçe, "zenginliğin yaratılması giderek daha az emek zamanı-

na ve miktarına ... ve bunun yerine daha fazla teknolojik gelişmeye ve bilimin üretime uygulanmasına dayanacaktır" (Marx 1993: 704-705). Bu durumda, yine Marx'ın kendi ifadesiyle, emek zamanı artık zenginliğin bir ölçüsü olma özelliğini yitirir (705).[4] Vercellone'ye göre bu sonuç, Marx'ın *Kapital*'de geliştirdiği değer teorisinin sonudur; kapitalist üretim sürecinin kendi iç gelişiminin yol açtığı ve nedeninin Marx tarafından *Grundrisse*'de açıklandığı bir son (Vercellone 2007). Vercellone bu noktadan hareketle bir adım daha öteye giderek "bilgi" ekonomisinde emek-değer teorisinin yerini bir "bilgi-değer" teorisinin alması gerektiğini savunur (Vercellone 2007: 31).

Makineleşme sürecinde emeğin gerçek kapsanmasının getirdiği ikinci sonuç, Marx'ın kapitalizmden komünizme geçiş süreci hakkındaki düşünceleri açısından dikkate değerdir. Makineleşme, gerekli-emek miktarını düşürerek, Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde de bahsettikleri gibi insanın emek süreci dışında çok boyutlu gelişimi için potansiyel olarak serbest zaman yarattır (Marx ve Engels 1998). Fakat bu durum ancak potansiyel olarak böyledir; çünkü sermaye bir taraftan teknolojiyle birlikte gerekli-emek zamanını düşürürken, diğer taraftan mümkün olduğunca yine artık emek zamanına el koymaya çalışır. Marx'a göre kapitalist gelişmenin doğal sonucu olan bu çelişki, en nihayetinde artık emek zamanın nasıl kullanılacağının üreticilerin kendileri tarafından belirleneceği bir üretim tarzı yaratacaktır (Marx 1993: 708). Marx *Grundrisse*'de bu noktayı bir tespit şeklinde belirtmekle yetinmiş, söz konusu çelişkinin nasıl bir süreçte kapitalist üretim ilişkilerini sona erdireceğini açık bir şekilde analiz etmemiştir. Bizim yorumumuza göre burada önemli olan nokta, kapitalizmin kendi iç

4 Biz bu noktada Marx'ın *Kapital*'de kullandığı terminolojiyle *Grundrisse*'deki arasında bir çelişki olduğunu düşünüyoruz. Marx'ın *Kapital*'de yaptığı analizde, zenginlik toplam "kullanım değeri" olarak tanımlandığı için "değerin" bir ölçüsü olan (soyut) emek zamanı zaten bu açıdan "zenginliğin" bir ölçüsü olamaz. *Kapital*'i temel alırsak doğru ifadenin "emek zamanı *toplam değerin* [zenginliğin değil] bir ölçüsü olma özelliğini yitirir" şeklinde olması gerekir. Bu durum teorinin iç tutarlılığı açısından dikkate değer olsa da, Marx'ın ortaya koyduğu düşüncenin önemini bize göre azaltmamaktadır.

gelişimi sonucunda fiziksel ve manüel emeğin yerini bilgi-yoğun emek alacak; bu da insan faktörünü (liberal jargonda; insani sermaye) ön plana çıkarıp sermayenin üretim süreci üzerindeki tahakkümünü azaltarak en nihayetinde kapitalist üretim ilişkilerinin sonunu getirecektir. Kısacası, insanlığın ürettiği bilginin (genel sosyal bilgi [*general social knowledge*], 706) bir üretim gücü olarak etkinliği arttıkça, sermayenin üretim süreci üzerindeki tahakkümü azalacak ve üretim süreci de en nihayetinde kapitalist üretim ilişkilerinin boyunduruğundan çıkıp sosyalleşecektir.

Marx'ın biçimsel/gerçek kapsanma ve genel zekâ kavramları etrafında kurduğu bu teorik ilişki, özellikle İtalyan "Otonom Marksistler" diye adlandırılan ekol tarafından, kapitalizmin son dönemde geçirdiği tarihsel değişimleri incelemek için kullanılmıştır. Bu düşünce okulu, "bilişsel kapitalizm" (*cognitive capitalism*) (Vercellone 2007) veya Fransız Regulasyon Okulu'ndan hareketle "post-Fordism" (Virno 2001) diye adlandırdığı kapitalizmin bu son tarihsel döneminde emek sürecindeki dönüşümlere vurgu yapmıştır. Bu vurguda, Marx'ın genel zekâ kavramı sınırları genişletilerek, sadece bilimsel bilgiyi değil insanın tüm bilişsel ve kültürel becerilerini de içerecek şekilde yeniden yorumlanmıştır. Buna göre, kapitalizmin kendi iç gelişimi sonucunda manüel emeğe dayanan endüstriyel/Fordist emek sürecinin yerini, giderek daha fazla oranda üreticinin bilişsel, iletişimsel, söylemsel ve kültürel becerilerine dayanan bir emek süreci almaktadır. Maurizio Lazzaratto'nun "maddesel-olmayan emek" (*immaterial labor*) kavramıyla ifade ettiği gibi, bilişsel/post-Fordist kapitalizmde maddesel-olmayan emek süreçleri (reklam sektörü, pazarlama, görsel üretim, moda, yazılım sektörü vs.) giderek daha önemli bir rol oynamaktadır (Lazzaratto 1996). Lazzaratto'ya göre bu sektörlerde üretilen ürünlerin ortak özellikleri, bir kullanım değerleri olarak ana unsurlarını "bilgisel-kültürel" içeriklerinin oluşturmasıdır. Aynı yaklaşıma bir katkı niteliğinde, ama daha genel bir bakış içerisinde, Andre Gorz da post-Fordist kapitalizmde emekçinin topyekûn bir şekilde kendini üreten bir subje hali-

ne geldiğini söyler (Gorz 2011). Diğer bir ifadeyle, emekçi, (çalıştığı sektör ne olursa olsun) kendine hedefler koyabilen, kendi değerlendirmesini yapabilen, kendi "motivasyonunu" sağlayabilen, iş zamanı dışında edindiği doğaçlama, iletişim, işbirliği ve benzeri becerilerini üretim sürecine yansıtabilen bir subje olur (14-15). Kısacası, emek, bütün kültürel ve bilişsel donanımıyla üretim sürecine dahil olup sermayenin tahakkümü altına girer. (Son yıllarda şirketlerin çalışanları için düzenledikleri oyunlar, ekip sporları, kültürel faaliyetler, vs. bu teorik yaklaşım içerisinde anlamlı hale gelir.) Sonuç olarak, kapitalizmin son dönemine bu teorik pencereden bakan teorisyenler, bilişsel/post-Fordist kapitalizmi, "sermayenin tahakküm alanının", fabrikanın sınırlarını aşıp insanın bütün bilişsel ve kültürel becerilerini kapsayarak sosyal hayatın geneline yayılması olarak yorumlamıştır. Kapitalist gelişme sürecinde sermaye bir taraftan, Marx'ın altını çizdiği gibi, bilgiye dayanan üretim süreçleri üstündeki tahakkümünü kaybederken; diğer taraftan da tahakküm alanını genişletebilecek refleksleri ve fleksibiliteyi gösterebilmiştir. Bu analizden çıkan sonuca göre, sürecin Marx'ın öngördüğü şekliyle kapitalist ilişkilerin sonunu getirmemesinin sebebi, sermayenin gösterebildiği bu fleksibilitedir.

Özgür yazılım ve Marx

Otonom Marksistlerin bu daha genel seviyedeki analizlerini önemli bulsak da, daha önce de belirttiğimiz gibi bizim bu çalışmadaki amacımız, tartışmayı dijital ekonomiyle sınırlı tutmaktır. Bu anlamda, bilişim teknolojilerinde yaşanan gelişmelerin toplumun geneline olan etkileri veya yine genel bir kapsamda sürdürülebilecek kapitalizm-komünizm tartışmaları yerine, daha somut olarak özgür yazılım hareketine yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız Marksist pencereden bakmak istiyoruz.

Özgür yazılım hareketiyle ilgili, kullanılan teorik çerçeveden ve kavramlardan bağımsız olarak ortaya konabilecek iki önemli mevzu var. İlki, sosyo-iktisadi bir olgu olarak özgür yazılım

hareketinin (ve benzeri paylaşımsal pratiklerin) dijital ekonomide ortaya çıkışını açıklamak; ikincisi ise, bu harekete yazılım sektöründeki sermayenin verdiği tepkinin bir analizi. (Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu tepki iki başlı bir tepkidir. Sektördeki göreceli durumlarına göre bir kısım sermaye, paylaşımcı üretim tarzını sıkı telif hakkı yasalarıyla zayıflatmaya çalışırken; diğer bir kısım ise bu paylaşımcı üretime "yatırım" yapmıştır.) Bu çalışmanın geri kalan kısmında "biçimsel/gerçek kapsama ve genel zekâ" kavramları arasındaki Marksist teorik ilişkinin hem özgür yazılımın sosyal bir olgu olarak açıklanmasında hem de sermayenin aldığı farklı tavırların analizinde önemli bir araç olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Marx için, endüstriyel kapitalizmi tanımlayan emeğin gerçek kapsanması sürecinde "sabit sermayenin gelişimi, genel sosyal bilginin (*general social knowledge*) ne ölçüde bir direkt üretim gücü haline geldiğini gösterir" (706). Marx burada sermaye birikimini sermayenin organik bileşiminin artması (bir değer olarak sabit sermayenin değişken sermayeye [emek gücüne] oranla artması) açısından değil, teknolojik ilerlemenin getirdiği niteliksel dönüşüm açısından inceler (Vercellone 2007). Daha önceki bir bölümde bahsettiğimiz gibi, bu süreç, Marx için çelişkili bir süreçtir. Sermaye, kapitalist birikim sürecinde bir taraftan merkezîleşirken (giderek daha az elde birikirken); diğer taraftan insanlığın bilgi birikiminin bir üretim gücü olarak öneminin artması, üretim sürecinin sosyal (antikapitalist) yönünü ön plana çıkarmaktadır.

Marx'ın endüstriyel kapitalizm için ortaya koyduğu bu analiz ile bugün dijital ekonomide paylaşıma dayalı sosyal üretimi (eşdüzey üretim) doğuran şartlar arasında önemli bir fark vardır. Endüstriyel teknolojide insanlık bilgisi, en nihayetinde kapitalistin kontrolünde olan ve giderek merkezîleşen makine sisteminde nesneleşirken; dijital ekonomide üretim araçlarının üreticiler arasında dağılmış olması bu araçlarda reifike olmuş insanlık bilgisinin özgür kılınması için gerekli şartları yaratmaktadır. Bu bağlamda, endüstriyel kapitalist ekonomide "bilgi" bir üretim gücü olarak ön plana çıksa da, üretim araçlarının serma-

yenin kontrolünde olması, emek gibi insanlık bilgisini de sermayenin tahakkümü altında tutmaktadır. Böylece, insanlığın binlerce yıllık bilgi birikiminin ve teknolojik ilerlemesinin ürünü olan "genel zekâ", sermayenin kâr etme süreçlerinin kontrolünde ve hizmetinde olmaya devam etmektedir. Dijital ekonomide ise, üretim araçlarının dağılmış yapısı (ve üreticinin kendi alanındaki bilgi birikiminin endüstriyel sisteme nazaran çok daha önemli bir üretim gücü haline gelmesi), sermayenin, dijital dünyadaki insanlık bilgisini ve dolayısıyla üretim sürecini tahakküm altında tutmasını giderek zorlaştırmaktadır.

Bu noktadan hareket edersek, Marx'ın, "insanlığın ortak bilgisinin bir üretim gücü olarak öneminin artmasıyla kapitalist üretim ilişkilerinin sona ereceği" tezinin endüstriyel kapitalizmde doğrulanmamasını, bilginin reifike olduğu sabit sermayenin endüstriyel ekonomide kapitalist kontrol altında kalmasıyla açıklayabiliriz. Ortak aklın bir üretim gücü olarak etkinliğinin artmasına karşın, sabit sermayenin kapitalist mülkiyette olması, insanlığın ortak bilgi birikimini (üretim sürecinin bütünüyle beraber) sermayenin "kapsama alanının" içinde tutmaktadır.[5] Dijital ekonomide ise, (üreticiler arasında dağılmış durumdaki) üretim araçlarında "özel" mülkiyet devam etmekle birlikte, "kapitalist" mülkiyet sona erme eğilimindedir. (Endüstriyel ekonomide üretim araçlarının mülkiyeti hususunda "özel mülkiyet-kapitalist mülkiyet" ayrımı bir anlam ifade etmese de, dijital ekonomide bu ayrım önemli bir hale gelmektedir.) Bu açıdan bakıldığında, özgür yazılım hareketini, dijital üretim sürecinin, sermayenin "gerçek" kapsama sınırlarının dışına çıkması şeklinde anlamlandırabiliriz. Bu Marksist

---

5 Thorstein Veblen'in geliştirdiği sermaye teorisinde de, "insanlığın ortak bilgisinin kapitalist sistemde sermayenin boyunduruğu altında olduğu" tezi önemli bir yer tutar. Veblen'e göre üretim araçlarını "sermaye malı" yapan özellikleri, bu araçların insanlığın ortak bilgi birikimini üretim sürecinde uygulamaya koymalarıdır. (Veblen için bilgiden bağımsız bir "sermaye malı" tanımının önemi yoktur). Veblen'in kendi analizinde vurguladığı nokta, endüstriyel devrimle birlikte "sermaye mallarının" mülkiyeti büyük (parasal) "sermaye" gerektirdiği için, kapitalist endüstriyel sistemde (teknolojik) bilgi, esas itibariyle insanlığın yararına olacak şekilde değil; sermayenin yatırım-kârlılık prensipleri doğrultusunda kullanılır (bkz. Veblen 1908a, 1908b, 1932).

perspektiften, özgür yazılım hareketinin altını çizdiği "özgürlük" kavramı, hareketin vurguladığı "kullanıcı özgürlüğünün" ötesinde bir anlam ifade etmektedir. Burada Marksist yaklaşım için önemli olan özgürlük, insanlığın ortak bilgi birikiminin sermayenin boyunduruğundan kurtulmasıyla ilgilidir. Eben Moglen'in Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'suna referansla yazdığı "dotCommunist Manifesto"da bahsettiği, "kapitalizm içinde dolaşan özgür bilgi hayaleti", bu çerçevede esas anlamını ortaya koymaktadır.

Özgür yazılım hareketini, dijital ekonomideki üretim sürecinin sermayenin gerçek kapsamasının dışına çıkması şeklinde anlamlandırmak, aynı zamanda bu hareketi sosyal bir olgu olarak açıklamak için de önemli bir teorik alan yaratmaktadır. Yukarıda kısaca bahsettiğimiz gibi, özgür yazılıma neoklasik iktisadın perspektifinden bakan iktisatçılar, bu sosyal olguyu yine bireysel çıkar kaygılarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Bu iktisatçılar, katılımcılar için beklenen yararın (özellikle repütasyon ve gelecekteki iş imkânları açısından) katılım maliyetinden (harcanan zamanın fırsat maliyetinden) daha fazla olması gerektiğini söylemektedirler. Marksist analiz ise bu metodolojik bireyci yaklaşıma alternatif olarak, holistik (sistemin bir bütün olarak kendi içindeki gelişimine ve sistemi tanımlayan üretim güçleri ve üretim ilişkilerine referansla) bir açıklama getirmektedir ki, bu da bizim sosyal bir olgu olarak özgür yazılımı anlamakta daha faydalı olduğunu düşündüğümüz bir açıklamadır.[6] Buna göre, dijital ekonomide "üretim güçlerinin" bugün geldiği nokta, dört önemli sonuç doğurmuştur:

- Dijital formdaki bilginin ucuza ve kolayca paylaşılıp çoğaltılabilmesi.
- Kullanım değeri olarak üretim araçlarının üreticiler arasında dağılmış durumda olması.

6 Bu argümanda holistik yaklaşımın genel olarak bireyci yaklaşımdan daha iyi bir metodolojik yöntem sunduğunu söylemek istemiyoruz. Dahası, aşağıda başka bir dipnotta, Marksist yaklaşıma bireyin davranışlarının daha detaylı bir şekilde analiz edildiği bir teorik boyutun eklenmesinin Marksist teoriye yapabileceği katkıları kısaca tartışmaya açacağız.

- Dijital ekonomide bir üretim gücü olarak bilginin ve "bilen" insanın üretim sürecinde oynadığı rolün, endüstriyel sisteme oranla daha da artması.
- Bu şartların doğurduğu üretimin sosyalleşmesi eğiliminin, İnternet aracılığıyla mümkün hale gelmesi. (İnternet "bilen ve yaratıcı" insan beyinlerinin birbirine bağlı olduğu sosyal bir "durum" yaratması açısından sosyal üretim için bir altyapı oluşturmaktadır).

Bu dört unsurun tanımladığı gelişmişlik düzeyinde, sermayenin dijital üretim sürecini gerçek anlamda kapsamasının şartları ortadan kalkmış; dolayısıyla belirli bir paylaşım kültürüne dayanan, eşdüzey sosyal üretim ilişkilerini mümkün kılan şartlar ortaya çıkmıştır. Bu açıdan, bugün dijital ekonomide gözlemlenen ve özgür yazılım hareketinin örneklediği bu durum, üretim ilişkilerinde yaşanan bir dönüşümdür. Kullanım değerinin üretildiği emek süreci, gerekli maddi şartlar oluştuğunda kapitalist üretim ilişkilerinin sınırlarının dışına çıkmış; böylece insanlık bilgisi ve üretilen bilgisayar programları bir kullanım değeri olarak bütün insanlığın özgür kullanımına sunulabilmiştir.[7]

Yukarıda bahsettiğimiz ikinci konuya dönecek olursak, sermayenin bu süreçte gösterdiği ikili tepki yine Marksist bir bakış açısıyla anlamlandırılabilir. Dijital teknolojinin ve doğurduğu paylaşım kültürünün direkt olarak etkilediği sektörlerde-

7 Tam da bu noktada metodolojik bireycilik ve metodolojik holizm ile ilgili tartışmaya geri dönmekte fayda var. Özgür yazılım konusunda daha önce de belirttiğimiz gibi, holistik metodolojiye dayanan Marksist yaklaşımın ana-akım iktisat okullarının bireyci yaklaşımından daha kuvvetli bir teorik çerçeve sunduğunu düşünüyoruz. Fakat diğer taraftan da insan davranışlarıyla ilgili daha detaylı bir teorik bir unsurun Marksist yapıya eklenmesiyle, bu teorinin örneğin, özgür yazılım hareketini anlamak ve açıklamak için daha da kuvvetli hale gelebileceği inancındayız. Marksist teorinin holistik yapısı, dijital teknolojinin bilginin özgürleşmesi için gerekli şartları nasıl yarattığını anlamlı kılsa da (üretim güçleri ve üretim ilişkileri bakımından), teorinin bu şartlarda ortaya çıkan insan davranışlarını ve bu davranışlar arasındaki farkları daha somut olarak açıklaması için daha gelişmiş bir "insan davranışları teorisine" ihtiyaç duyduğu söylenebilir. (Burada bahsettiğimiz, "İnsan davranışını bireyin sistem içindeki pozisyonu belirler," tezinin ötesine gidebilecek bir teoridir.)

ki hâkim firmalar (Microsoft gibi), telif hakkı yasalarının kapsamının genişletilmesi ve daha sıkı bir hale getirilmesi için politik alanda bir baskı unsuru oluşturmuşlardır. Diğer taraftan, birtakım başka firmalar sektördeki hâkim rakiplerine karşı bu paylaşım kültürünü kendi avantajlarına olacak şekilde kullanmak istemişlerdir (IBM'in açık kaynak yazılım projelerine yaptığı yatırımlar gibi). Biz bu iki tepkiyi de esas olarak üretim sürecinin, sermayenin gerçek kapsamasının dışına çıkmasına verilen tepkiler olarak görüyoruz. İlkinde, sermaye kendi tahakkümü altından çıkan üretim sürecini, hukuksal alanda telif hakkı yasalarıyla tekrar kendi kontrolü altına almak istemektedir. Bu çok yönlü bir tepkidir. Bir taraftan politik alanda lobi faaliyetlerine girilirken, diğer taraftan da psikolojik bir savaş yürütülüp paylaşım kültürü "hırsızlık", "korsanlık" diye adlandırılmıştır.[8] Bütün bu süreçte önemli olan nokta, üretim güçleri açısından maddi koşulları dijital ekonomide ortadan kalkmaya başlayan kapitalist üretim ilişkileri, hukuksal üstyapı ilişkileri vasıtasıyla korunmak istenmektedir. Devletin, hem ulusal hem de uluslararası düzeyde, sermayenin direttiği telif hakkı yasalarını kabul etmiş olması, bizce Marx'ın devlet teorisi açısından da üstünde düşünmeye değerdir.

Bu sürecin yanında, diğer bazı firmaların yazılım üretiminde ortaya çıkan bu paylaşım kültürüne "yatırım" yapmalarını, sermayenin üretim sürecini tahakküm altına alma çabasının başka bir örneği olarak görüyoruz. Burada, sermaye gerçek kapsama alanı dışına çıkan belirli bir üretim sürecini hukuksal açıdan değil, "biçimsel" kapsama yoluyla kontrol atlına almak istemektedir. Yukarıdaki tartışmadan hatırlanacağı üzere, biçimsel kapsamada üretim süreci esas olarak sermeyenin kendi "mantığı" doğrultusunda şekillenmese de, sermaye "finansal" ilişkiler yoluyla üretim sürecini tahakkümü altında tutmak eğilimindedir. Bizim

8 Burada elbette yaratıcının emeği üzerinden haksız kazanç elde eden pratikleri savunmuyoruz. Dikkat çekmeye çalıştığımız nokta, sermayenin de bir taraftan aynı bu hak ihlalleri gibi insan bilgisini ve yaratıcılığını kendi kâr etme süreçlerinde kullanıp, diğer taraftan insanlar arasında dijital ekonomide doğal olarak oluşan, hiçbir hırsızlığa ve maddi gelir beklentisine dayanmayan paylaşım kültürünü korsanlık olarak nitelemesi.

burada savunduğumuz görüşe göre, açık kaynak/özgür yazılım projelerini maddi olarak destekleyen firmalar, bu açıdan biçimsel kapsamayı örneklemektedirler. Bilgisayar donanımı (*hardware*) ve/veya tescilli (özgür olmayan) yazılım üreten firmalar, açık kaynak/özgür yazılım projelerine maddi destek vererek ve maaşlı çalıştırdıkları yazılımcıları bu projelere yönlendirerek, eşdüzey üretim temelinde gerçekleşen üretim sürecini kendi kârlılık süreçlerinin bir parçası yapmak istemektedirler. Örneğin, IBM şirketi GNU/Linux işletim sisteminin gelişmesine ve kullanımının yaygınlaşmasına katkıda bulunarak, bu işletim sisteminde çalışan donanımlarının ve tescilli yazılımlarının piyasa payını artırmak istemektedir (bkz. Lerner and Tirole 2002). Bununla birlikte, son yıllarda açık kaynak/özgür yazılımlara teknik hizmet veren veya sipariş üzerine özel olarak açık kaynak kodları kullanıp yazılım üreten firmaların ortaya çıkması da, ortaya koyduğumuz Marksist perspektifte, yine sermeyenin, kapitalist üretim ilişkileri dışında gerçekleşen bir üretim sürecini kârlılık sürecine döndürme çabasıdır. Özetlemek gerekirse, iş dünyası çevrelerine açık kaynak/özgür yazılımın kapitalizmin düşmanı değil, tam tersi kendi içinde bir yatırım ve iş imkânı olduğunu savunan görüşler, biçimsel kapsamanın sermaye için yarattığı kârlılık fırsatlarından bahsetmektedir.[9]

---

9 Özgür yazılım hareketi, sermayenin gerçek kapsaması dışına çıkan dijital üretim sürecini telif hakkı yasalarıyla tahakkümü altına alma çabasına karşıyken, bu biçimsel kapsama pratiklerine karşı bir tavır sergilememektedir. Hatta özgür yazılıma yatırım yapan firmaların, kaynak kodun açık kalmasını kabul ettikleri sürece harekete destek verdikleri düşünülmektedir. Burada bizim ortaya koyduğumuz Marksist analiz açısından önemli olan nokta, hareketin sermaye tahakkümüne topyekûn bir karşı duruş sergilememesinin "özgür yazılım" idealinin geleceği için ne anlam ifade ettiği. Marksist açıdan çelişkili görünen bir tavrın, özgür yazılım hareketinin kaynak kodun açık olmasına dayanan paylaşım idealinde bir çelişki olarak algılanmadığı ortada. Fakat IBM ve Oracle gibi özgür/açık kaynak yazılıma yatırım yapan şirketlerin bu yazılımları, kaynak kodlar açık olsa da, kendi platformlarında çalışacak şekilde yönlendirmeleri, ortaya çıkan bilgisayar programlarının ne kadar özgür olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Şirketlerin bu tavrının özgür yazılım hareketi içinde özgürlük idealini ciddiye alan herkes tarafından eleştirileceğini düşünüyoruz. Ne var ki, bu eleştirinin teorik bir temele oturtulması konusunda Marksist düşüncenin yaptığı katkının önemsenmesi gerektiği kanısındayız.

Sonuç yerine

20. yüzyılın sonu, 21. yüzyılın başında dijital ekonomide yaşanan gelişmeler, sermaye-toplum ilişkilerinde "dijital formdaki bilginin özgür kullanımı, dolaşımı ve paylaşımı" ile ilgili yeni bir çatışma; dolayısıyla yeni bir mücadele alanı doğurmuştur. Biz bu çalışmada, bu mücadele alanını doğuran şartların anlaşılması ve açıklanmasında Marksist politik iktisadın çok önemli bir teorik yapı sunduğunu ortaya koymaya çalıştık. Eğer *Kapital*'i "özgürlük" perspektifinden okursak; yani Marx'ın altını çizdiği emek-sermaye arasındaki sömürü ilişkisini ve bu sömürünün ortadan kalkacağı başka bir toplum tahayyülünü, emek veren, üreten insanın "sermaye ilişkisinden" kurtulması (dolayısıyla insan özgürlüğünün bir unsuru) olarak görürsek; bu çalışmada ele alınan ana konunun Marksist düşünceyle ne kadar ilintili olduğu daha açık görülecektir. Bu bağlamda, Marx'ın *Kapital*'de kurduğu teorik yapıya (zaten bu yapının birer parçası olduğunu düşündüğümüz) "gerçek/biçimsel kapsama" ve "genel zekâ" kavramlarını da belirli bir teorik ilişki içerisinde ekleyerek, dijital ekonomideki bu özgürlük hareketini "emek-sermaye-bilgi" ekseninde analiz etmeye çalıştık. Marx'ın *Grundrisse*'deki analizinin ortaya koyduğu gibi, insanlık bilgisi ile sermaye arasındaki güç ilişkisi, endüstriyel kapitalizmde de bir "sorunsal" olarak kendini göstermiştir – insanlık bilgisinin ve teknolojinin "kapitalist" kontroldeki fiziksel sermayede somutlaşması açısından. Fakat bugün dijital ekonomideki üretim güçlerinin durumu, bilginin sermayenin tahakkümümden kurtulup özgürleşmesi için daha elverişli şartlar yaratmaktadır. Bu şartların doğurduğu bilginin "potansiyel" özgürlüğünün bir gerçeklik haline gelmesi için hem bu potansiyelin hem de sermayenin bu potansiyele karşı kullandığı stratejilerin analizinin kilit bir öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada "kritik sosyal teoriye"[10] büyük görevler düşmek-

10 "Kritik teori" derken kastettiğimiz, direkt Frankfurt Okulu ile özdeşleştirilen teorik yapı değil. Bu kavramı daha genel bir çerçevede kullanıyoruz. Dolayısıyla, kritik sosyal teori bizim için, "içinde yaşadığımız sosyal gerçekliği doğal,

tedir. Bizim bu çalışmada Marksist bir açıdan bir örneğini ortaya koymaya çalıştığımız kritik analizlerin, bugün verilen özgür bilgi mücadelesinde ve dolayısıyla insanlığın gelecekte nasıl bir toplumda yaşayacağı hususunda elzem bir rol oynayacağı inancındayız.

ezeli ve ebedi olarak tanımlamayan; bu gerçekliğin tarihsel olduğunu analizinin temeline koyan ve teorik düşünceyi insanın tarihsel özgürlük mücadelesinin bir unsuru olarak gören" bir teorik yaklaşımı ifade etmektedir.

Yayıncılık Endüstrisinde Yapay Seçilim: Marx ve Engels'in Politik İktisat Metinleri Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme[1]

Altuğ Yalçıntaş

Giriş

Joseph Alois Schumpeter'in *History of Economic Analysis* kitabı, yazarın ölümünden dört yıl sonra 1954'te yayınlandı. Kitap, yayınlanıncaya kadar, yazarın eşi Elizabeth Schumpeter tarafından tekrar tekrar *düzeltildi, eklemeler ve çıkarmalar yapıldı*. Friedrich Nietzsche'nin birçok çalışması kız kardeşi Elisabeth Förster Nietzsche tarafından defalarca *değiştirilerek basıldı*. Nietzsche'nin birçok düşüncesinin Nazi ideolojisiyle felsefi yönden ilişkilendirilmesi bu şekilde sağlandı. Benzer şekilde, Edmund Husserl, Martin Heidegger ve Ludwig Wittgenstein'in bazı çalışmaları; Franz Kafka, Leo Tolstoy ve Mark Twain'in kimi romanları; Edgar Allan Poe'nun birkaç şiiri; Anne Frank'ın günlüklerinin tamamı; Virginia Woolf'un birçok el yazması yazarlar öldükten ve editörler ve yayıncılar tarafından *gözden geçirildikten sonra* basıldı. Bardağa dolu tarafından bakalım: Editörler ve yayıncılar olmasaydı, okurlar bu çalışmalardan haberdar olmayacaklardı.

1 Bu çalışma, hazırlamakta olduğum *Evrim Kuramlarından Kuramların Evrimine: İktisadi Açıklamaların Çeşitliliği Üzerine Bir Deneme* başlıklı kitabın ikinci cildinin içinden bir bölümü oluşturuyor. Yorumları ve katkıları için İktisadi Düşünce Girişimi'nin Pamukkale Üniversitesi'nde düzenlenen IV. Çalıştay katılımcılarına teşekkür ederim. Metin içindeki eksikler ve hatalar bana aittir.

Bazı kitapların, yazarlarının ölümünden sonra yayınlanması ve bazen yetkin bazen de yetkin olmayan kişilerce ve kurumlarca derlenmesi ve yeniden yayınlanması, entelektüel tarih içinde karşımıza sıkça çıkar. Sorun, kimine göre bir "sorun" değildir; çünkü bazı çalışmaların tamamlanması, yazarın ya da eser sahibinin ömrü boyunca harcayabileceğinden daha fazla emek ve yaratıcılık gerektirebilir – tasarımı ve inşası birkaç insan ömrü süren Köln Katedrali, *King's College Chapel* ve hâlâ tamamlanmayan *Sagrada Familia* gibi.[2] Sorun kimilerine göre de yeni değildir; birçok yazar ölümünden sonra tamamlanmamış eserlerinin kopyalarının yapılacağının farkında olarak bir dizi önlem almıştır. Örneğin Adam Smith, 1790'da, bu durumun farkında olacak ki henüz tamamlamadığı yazılarının ölümü beklediği günlerde gözlerinin önünde yakılmasını sağlar. Ancak her yazarın bu derece titiz olduğunu varsaymak gerçekçi olmaz. Birçok yazarın ilgisizce ve özensizce çekmecesinde ya da kütüphanesinde el yazması olarak tuttuğu çalışması, ölümünden sonra birtakım kişilerce gözden geçirilerek yayınlanır.

Şimdi de bardağın neden sadece bir bölümünün dolu olduğunu anlamaya çalışalım. Örneğin şu sorularla başlayabiliriz:

Yazarların ölümünden sonra tamamlanan çalışmaları hakkında nasıl bir tutum takınmalıyız? Bu çalışmaları hiç yokmuş ya da yazılmamış veya en azından yayınlanmak üzere kaleme alınmamış olarak mı değerlendireceğiz? Eğer bir kitap, makale ya da konuşma herhangi bir yazılı formatta yayınlandıysa, o çalışmayı hiç yokmuş gibi nasıl düşünebiliriz? Acaba çalışmaların yazarları hayatta olsaydı kendi çalışmalarının değiştirilmesine ve derlenmesine ne derlerdi? Onlar hakkında karar verme hakkını editörler ve yayınevleri nereden alıyor?

Bu çalışmanın ispat etmeyi (en azından hipotez olarak sunmayı) amaçladığı iki önermesi var. Birincisi, genel olarak kuramlar ve özel olarak da entelektüellerin ürünleri (kitaplar,

---

2 Bu listeye daha başka eklemeler de yapmak mümkün. Örneğin, bu çalışma bağlamında, *Karl Marx/Friedrich Engels Collected Works*'ün toplam yirmi dokuz yılda tamamlandığını; *Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*'nın ise 2025 yılında tamamlanmasının planlandığını not edelim. Okuyucu bu konuda daha ayrıntılı açıklamaları çalışmanın devamında bulabilir.

besteler, binalar, tablolar vs.), yazarların ve eser sahiplerinin hayatlarından bağımsız hayatlara sahiptir. Bu hayatlar büyük ölçüde birbirine bağımlı ve örtük görünse bile, düşüncelerin hayatları, çoğu zaman yazarların hayatlarından daha fazlasını ve daha farklısını ifade eder. Bu önermeye birçok okuyucunun karşı çıkacağını sanmam. Ancak bu önermenin, derinlerde bir yerlerde, daha başka bir dizi önermeye bağlı olduğunu ya da sonuca yol açtığını da görmemiz gerekiyor. Bu sonuçlardan bir tanesi bu çalışmanın ikinci amacını oluşturuyor: Kuramlar her zaman entelektüel ("doğal") mekanizmalar yoluyla seçilerek hayatta kalmazlar. Kuramların hayatta kalışını sağlayan birçok *yapay* faktör bulunur. Bu faktörler kuramları *evcilleştirir*. Evcilleştirme koşulları geçerli olduğunda –yani kuramlar ait oldukları vahşi doğadan soyutlandıklarında ve yapay bir şekilde hayatta tutulduklarında– kuramlar, literatürü değiştirmez; tam tersine, kuramlar (ve çoğu zaman sahipleri başka olan kuramlar) literatüre uygun hale getirilir. İkinci hipotezden hareketle, bu çalışma şunu göstermeyi amaçlıyor: Karl Marx'ın politik iktisat alanındaki literatürü –yani Marx'ın kendisinin hayattayken otorize ettiği (basılmasına onay verdiği) çalışmalarının basılı halleri ile Marx'ın editörlerinin ve yayınevlerinin Marx'ın ölümünden sonra derlediği çalışmaları– "doğal" olmayan birtakım evrim süreçlerinin sonucunda bugüne gelmiştir. Özellikle, "resmî Marksizm" konusunda yapılan tartışmaların kökeninde, Marx'ın düşüncesinin evriminde ortaya çıkan *yapay seçilim*in payı olmadığını söylemek mümkün değildir.

İkinci önermeyle ilgili çok sayıda itirazın geleceğini sanıyorum. Ancak serinkanlı düşünürsek, örneğin yaşayan doğada, yapay seçilim ya da evcilleştirme mekanizmalarının en az doğal seçilim kadar "doğal" olduğunu ve görülme sıklıklarının ve etkilerinin sanılandan daha büyük olduğunu tespit edebiliriz. Gerçekten de bugün birçok bitki ve hayvan türü doğal olmayan yollarla seçilmiştir. Yapay seçilim, doğal seçilimden farklı olarak, bitki ve hayvan türlerinin insan ihtiyaçları ve zevkleri doğrultusunda çeşitlenmesinin sağlanmasıdır. Yapay seçilim, yaşayan doğada bir istisna olmasına rağmen, bugün mutfağımız-

da bulunan birçok meyve ve sebzenin, bakımını üstlendiğimiz evcil hayvanların ve bahçemizde en sevdiğimiz kokuları yayan çiçek ve bitkinin varlık sebebidir. Doğal seçilime kıyasla yapay seçilim yoluyla, türler daha hızlı çeşitlenirler; yapay seçilimin söz konusu olduğu birkaç bin yıllık zaman dilimleri doğal seçilim için birkaç milisaniye kadardır. Doğal seçilimde olumsal (*contingent*) faktörler türlerin çeşitliliğinde en önemli görevi görüyorken yapay seçilimde kontrol esastır; kontrolü sağlayansa insandır. Ayrıca yapay seçilim yoluyla çeşitlenen türler insan kontrolü dışında doğal yollarla seçilmeye devam ediyor olabilirler. Bu durumda doğal ve yapay seçilim süreçleri birbiri içine girerek karmaşık bir dizi evrim süreci oluşturabilirler.

Aşağıda, Marx'ın politik iktisat alanındaki çalışmalarını, evrimci entelektüel tarih bakış açısıyla, yani yapay seçilim mekanizmalarının etkilerini *de* göz önünde bulundurarak, bibliyografik yönden yeniden ele alıyoruz. Amacımız yaşayan doğada ve entelektüel tarihte yapay seçilim karşısında herhangi bir şikâyet dile getirmek değil. Brokoli, şişman kırmızı ve sulu domatesler, evcilleştirdiğimiz kediler, köpekler ve atlar günlük hayatımızın ne kadar büyük ve önemli birer parçasıysa; Friedrich Engels, Karl Kautsky, August Babel ve Eduard Bernstein gibi Marx'ı çok iyi bilen düşünür ve aktivistin yüklendiği sorumluluğun sonucunda ortaya çıkan ürünler de entelektüel hayatın o kadar büyük ve önemli parçalarıdır.[3] Gerçekten de Marx hayattayken onun yanında olan ya da Marx öldükten sonra onun düşünce mirasını iyi tanıyan bu kişiler olmasaydı, Marksizm, bugünkü durumundan çok daha fakir bir durumda olurdu.[4] Burada işaret etmek istediğimiz nokta, bu du-

3 Marx'ın ve Engels'in öldükten sonra henüz yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere hazırlanmamış metinlerinin kimler ve hangi kurumlar tarafından ne şekilde korunduğu ve saklandığı konusundaki ayrıntılı bir anlatım için bkz. Rojahn (Erişim tarihi Mayıs 2012).

4 Buradaki sorunun Marxsizm literatürü için yeni olmadığını, ancak verilen cevabın kimi zaman herhangi bir sofistikasyon ya da akademik titizlik özelliği taşımadığını belirtelim. Örneğin:

"... Engels, *Artı-Değer Teorileri*'ne büyük önem veriyordu ve *Kapital*'in IV. cildi sayıyordu. Ancak Engels'in 1884-1885'te 'II. Ve III. ciltlerde yer alan birçok parçayı' metinden çıkarma niyetinde olduğu da açıkça görülüyordu.

rumun, varlığını bir dizi sorunla beraber sürdürdüğü; dolayısıyla entelektüel tarih içinde sadece Marx'ın değil birçok başka yazarın da bu ve buna benzer sorunlar göz önünde bulundurularak okunması gerektiğidir. Aşağıdaki inceleme gösteriyor ki Marx'ın (politik iktisat) kitapları, yazarın iradesinden bağımsız bir tarihe sahiptir. Bu tarih çoğu zaman yazarın kişisel tarihinden bağımsız hareket eder. Gerçekten de bugün, hangi dilde olursa olsun, Almanca dahil, *Kapital*'in 1867'deki tıpkıbasımına zahmetsizce ulaşmanız mümkün değildir. *Kapital*'e ilişkin bu yapay müdahaleler, daha Engels'in editörlüğünü yaptığı ve Marx'ın ölümünden sonra yayınlanan *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleriyle başlar; *Kapital*'in Türkiye'de çoğunlukla Sol Yayınları tarafından basılan Türkçe çevirilerine kadar gelir. Örneğin, *Kapital*'in orijinali yedi parça ve yirmi beş bölüm içeriyorken, ilk İngilizce çevirisi sekiz bölüm ve otuz üç parça içermektedir. Bu dağınıklığa Türkiyeli yayınevlerinin süreci daha olumsuz hale getiren katkılarının da etki ettiğini gözlemliyoruz: Marx'ın Türkçeye "çevrilen" çalışmalarının neredeyse tamamı, o çalışmayla ilgili ya da ilgisiz uzun (ve çoğu zaman gereksiz ve hatta yanlışlarla dolu) bölümler içerir. Bu bölümler, çoğu zaman, kitabın *orijinal* basımında bulunmaz ve yayıncıların inisiyatifinde baskıya eklenir. Örneğin, Birikim Yayınları'ndan basılan *Grundrisse* yüz otuz sayfanın üzerinde uzun bir "açıklayıcı" ön-bölüm içerir. Ya da Marx'ın Almanca kaleme aldığı eserler İngilizce ya da Fransızca edisyonlarından; Fransızca kaleme aldıkları metinlerse Almanca ya da İngilizce edisyonlarından Türkçeye çevrilir. Okuyucu, bu tuhaf durumla ilgili örnekleri ve ayrıntılı bir analizi aşağıda bulabilir.

Burada doğal olarak akla şu soru geliyor: Engels'in bu niyeti ya da önerisiyle ilgili olarak bizim tutumumuz ne olmalı?

Artı-Değer Teorileri'nin el yazmalarından bir dizi parçayı, ancak ve yalnızca Marx'ın görkemli arkadaşı ve savaşım yoldaşı, hatta bir bakıma *Kapital*'in ortak-yazarı Engels çıkarabilirdi. Bazı parçaların ayıklanmasından sonra geriye kalan bölümlerin kopuk-kopuk olmaması için, bu parçalar üzerinde büyük ölçüde çalışılması ve özel olarak yazılmış eklerle bunların birbirine bağlanması gerekirdi. Marx'ın metni üzerinde böyle bir çalışma yapma hakkına sahip tek kişi de Engels'ti." (SBKP Merkez Komitesi, Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından hazırlanan "Sunuş" 1998 [1862]: 16-17).

Yapay seçilim nedir?

Marx'ın Türkçede yaygın olarak okunan edisyonlarına ilişkin "sorunlar"a geçmeden önce yukarıda sözünü ettiğimiz yapay seçilimden ne anladığımızı biraz daha ayrıntılandıralım. Yapay seçilim –ya da Darwin'in kullandığı biçimiyle *evcilleştirme*– *On the Origin of Species*'in (1859) ilk bölümünün ve ayrıca *Variation of Animals and Plants under Domestication*'ın (1868) tamamının konusunu oluşturur. Yapay seçilim, türlere ait bazı özelliklerin insan iradesiyle (yani "yapay" bir şekilde) kalıtsal hale getirilmesidir. Eğer bir grup hayvanı, ebeveynlerin oluşturduğu gruptan izole eder; ayırdığınız gurubun kontrollü şekilde çoğalmasını sağlar ve bu yolla yeni birtakım özellikler edinmesini mümkün hale getirirseniz, bu sürece yapay seçilim ya da evcilleştirme adını veriyoruz.

Darwin bu konuya büyük önem vermişti, çünkü yapay seçilim yoluyla ispatlamaya çalıştığı önermelerden biri şuydu: Eğer insan iradesiyle *çok kısa süreler içinde* (örneğin birkaç bin yılda) türler arasında çeşitlilik sağlanabiliyorsa; doğa, insan iradesinden bağımsızken, *çok daha uzun süreler içinde* (örneğin birkaç milyon yıl içinde) bazı türlerin çeşitlenmesini kendi kendisine sağlayabilir. (Darwin'in kendi kuramı için "uzun bir argüman" demesinin sebeplerinden biri budur.) Darwin'in, doğanın insan iradesinden bağımsız bir şekilde çeşitlenme sağlayabileceğini düşünmesinin sebebi, insan iradesiyle yapılan seçilimin her zaman beklenen sonuçları vermemesidir. İnsan iradesi evrim süreçlerine ne kadar etki ederse etsin, başta belirlenen sonuçlar dışında bir dizi sonuç ortaya çıkabilir. Öyleyse, evcilleştirme süreçlerinde de evcilleştirmenin olmadığı süreçlerde de, insan iradesinin dışında birtakım mekanizmalar işler durumdadır. Gerçekten de, insan iradesinin varlığı, evcilleştirmenin tamamen bilinçli bir şekilde yapıldığı ya da en azından bilinçli yapılan evcilleştirmenin sonuçlarının hepsinin niyetlenilmiş olduğu anlamına gelmez. İnsan iradesi bazı yapay seçilim süreçlerine bilinçsiz şekilde etki eder ya da evcilleştirme öngörülmeyen veya kontrol edilemeyen sonuç-

lar doğurur. O halde doğada bilinçsiz işleyen süreçler de, örneğin doğal seçilim, türler arasında çeşitliliğe yol açabilir – daha doğrusu açmalıdır.[5]

Yapay seçilim, Tarım Devrimi'nden bugüne, insan toplumlarında görülen en yaygın türleşme (*speciation*) mekanizmalarından biridir. Tarım Devrimi ve beraberinde insan toplumlarının geliştirdiği teknolojiler, birçok bitki ve hayvan türünün insan ihtiyaçları doğrultusunda çoğalmasını ve bu çoğalma süreci sonucunda bazı baskın özelliklerin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Yapay seçilim sayesinde bazı çiçekler daha güzel koku ya da renklere sahip hale gelir. Aynı şekilde, koyunlardan daha çok yün, ineklerden daha çok süt elde etmek yapay seçilim yoluyla mümkün olmuştur. Yapay seçilim, insan iradesinin olmadığı koşullar altında ortaya çıkması imkânsız olan bazı yeni türlerin ortaya çıkmasına da yol açabilir – "İngiliz" ya da "Arap" yarış atları, bazı "haberci güvercinler" ya da brokoli, karnabahar, bazı kavun ve kabak türlerinde olduğu gibi.[6]

Yapay seçilim, sadece evcilleştirilen türler için değil evcilleştirenler için de birçok sonuç doğurmuştur. Tarım Devrimi'nden bu yana insan toplumları farklı kültürel evrim patikaları yaratmış; insan türünün evrimi, kültürel evrimle birlikte ve kültürel evrim sayesinde farklı coğrafyalarda farklı şekillerde cereyan etmiştir. Bu çalışmada biz şu soruyla ilgileniyoruz: İnsan kültürlerinin evriminde büyük rol oynayan yapay seçilim acaba düşüncelerin evriminde de herhangi bir rol oynamış mı-

---

5 Yapay seçilim konusunda okuyucunun faydalanabileceği kaynaklar arasında şunları sayabiliriz: Ruse 1975, Hodgson 2002, Sterrett 2002 ve Wilner 2006.

6 Darwin'in yapay seçilim için kimi zaman "canavarca" sıfatını kullandığını not edelim. Bunun sebebi yapay seçilimin, seçimi yapan insan toplumlarında felaketlere de yol açmasıdır. Örneğin yapay seçilim bazı "bitki ve hayvan ırkları"nı deneme-yanılmaya tabi tuttuğundan, "gen kirlenmesi" ya da "genetiği değiştirilmiş organizmalar" gibi beklenilmeyen birçok sonuca yol açabilir. Benzer şekilde, yapay seçilim sonucunda ortaya çıkan bazı bakteri ve mikrop türleri, tarih boyunca birçok kültürün tamamen yok olmasına neden olmuştur. Bu kültürel imha süreçlerine en son örnek *eugenics*'tir. Elbette, Darwin bu olguların yarattığı sonuçlar konusunda bilgisizdi. Ancak kendi çalışmalarında benzer başka örneklere yer vermişti. Çevre ve tarım konularında yapay seçilimin tarihinin ve sonuçlarının tartışıldığı güncel çalışmalar için bkz. Diamond 1997, Diamond 2002, Conner 2003.

dır? Yapay seçilimi, kuramların evriminde açıklayıcı bir metafor olarak kullanabilir miyiz?

Bu çalışma, evrimci bir entelektüel tarih yazımının mümkün olduğu kabulünden hareketle, evrim kuramında kullanılan birçok aracın düşünceler tarihi için de kullanılabilir olduğunu savunuyor. Evrimci entelektüel tarih, "düşünceler evrilir" argümanından çok daha fazlasını ima eder. Evrimci entelektüel tarih, en başta, evrim kuramının araçlarının seçilerek ve bilerek entelektüel tarihin özel vakalarına uygulanmasıdır. Kuramların ortak bir (ya da birtakım) atadan türemiş olması, "düşünceler evrimleşir" gibi naif bir önermenin bir derinliği (ve aynı zamanda genişliği) olduğu anlamına gelir. Örneğin şu soruları düşünelim: Neden sadece bir kuram yok? Kuramlar arasındaki çeşitlilik ve türleşme hangi koşullar altında gerçekleşmiştir? Kuramlar arasındaki çeşitliliği ve türleşmeyi nasıl değerlendirmeliyiz? Bu ve bunun gibi sorulara yanıt verebilmek için "düşünceler evrimleşir" gibi bir önermenin ötesine geçilmesi ve faydası biyoloji ve doğal bilimlerde kanıtlanmış birtakım araçların ve metaforların entelektüel tarih alanında denenmesi gerekir. Bu çalışma bu araçlardan sadece biri üzerine (yapay seçilim ya da evcilleşme) yoğunlaşıyor.[7]

Entelektüel tarihte yapay seçilim, bazı kuramların bazı özelliklerinin –aynen bazı türlerin bazı özellikleri gibi– insan iradesi sonucunda seçildiğini ve bu yolla evrimleştiğini anlatır. Bu süreçte insan kontrolü esastır. Yani süreç "doğal" değil yapay bir seyir izler. Yapay seçilimde düşüncelerin, ebeveynlerin ait olduğu gruptan izole edilerek, farklı koşullar altında "çoğalması" sağlanır. Böylece entelektüel tarih için çok uzun zaman dilimleri içinde ortaya çıkabilecek kuramsal değişiklik-

7 Sanılanın aksine, entelektüel tarih yazımı içinde evrim kuramlarının ne şekillerde kullanılabilir olduğuna dair yoğun bir tartışma yoktur. Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Goody 1977, Hull 1988 ve Collins 1998. Evrim kuramının iktisadi analiz tarihine uygulanması konusundaki tartışmalar ve bir vaka çalışması için bkz. Yalçıntaş 2009. Bu makalenin yer aldığı *Evrim Kuramlarından Kuramların Evrimine: İktisadi Açıklamaların Çeşitliliği Üzerine Bir Deneme* (Yalçıntaş Hazırlanıyor) başlıklı çalışma, evrim kuramındaki diğer araçların da iktisadi analiz tarihi içinde kullanılabilir olduğunu savunuyor ve bunu bir dizi dönem için uygulama amacını güdüyor.

ler, kısa zaman dilimleri içinde gerçekleşebilir. Öyle ki bazı kuramların varlığı, o kuramların geçmişindeki insan iradesine bağımlıdır. Başka bir ifadeyle, bazı kuramların varlık sebebi, entelektüellerin diğer entelektüellerin ürününe müdahalesidir. Müdahaleler her zaman daha önceden ifade edilmiş bir kuramın tartışılması, yanlışlanması ya da daha sofistike hale getirilmesi yoluyla olmaz. Bazı entelektüeller diğer entelektüellerin ürünlerini orijinallerinden farklılaştırırken, bunu, o ürünün sahibinin rızası olmadan yapıyor olabilir. Bu süreçte her zaman iyi niyetin geçerli olduğunu kabul etmek gerçekçi olmaz. Entelektüellerin müdahaleleri sonucunda ortaya çıkan (yeni) kuramlar, genel entelektüel tarihin birer öğesidir ve örneğin, bu türden bir irade olmadan ortaya çıkan diğer kuramlarla karşılaştırıldığında, içeriği bakımından hiçbir fark taşımaz. Hatta bazı yazarlara göre "yapay" süreçler sonucunda ortaya çıkan kuramların statüsü de "doğal" süreçler sonucunda ortaya çıkan kuramlarla aynıdır. Son olarak, entelektüellerin "yapay" müdahaleleri, bu müdahalelerin sonuçlarının niyetlenilmiş sonuçlar olacağını göstermez. Aynen yaşayan doğanın tarihinde olduğu gibi entelektüel tarihte de kuramların tarihi, kuramları yaratanların ve kuramların yaratılması sürecine müdahale edenlerin kişisel tarihlerinden daha başkadır. Başta da söylediğimiz gibi, bu hayatlar çoğu zaman örtüşmez. Her hayatın kendine özgü yaşanmışlığı, kişilerin ve kuramların ortaya çıkışı ve olgunlaşması, bu süreçlerin sonuçlarını geri döndürülemez kılar.

Yapay seçilim, doğada gözlemlediğimiz ve on bin yıldan fazla geçmişe sahip bir olgudur. Darwin'in somut örneklerle desteklediği ve argümanlaştırdığı bu kavramın birçok doktrinel tartışmaya yol açtığını ve ayrıca aynı kavramın toplumsal bilimlerdeki ve entelektüel tarihteki uygulamalarının aynı nitelikte olmadığını hatırlatalım. Yine de yapay seçilimin "yapay" bir argüman olmadığını ve bir "gerçeklik"e işaret ettiğini not edelim.

Evrimci entelektüel tarih bakış açısıyla Marx'ın ve Engels'in politik iktisat metinleri

Marx'ın hayattayken yayınlanan çok az sayıda politik iktisat metni vardır. *Ücretli Emek ve Sermaye* (1848-1849), *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın bir bölümü (1859) ve *Kapital*'in ilk cildi (1867) Marx hayattayken yayınlanır. (*Felsefenin Sefaleti* [1847] de politik iktisat için önemli birçok tespitte bulunduğu için bu listeye dahil edilebilir.) Yazarın bunların dışındaki politik iktisat metinleri, büyük ölçüde, Almanca, İngilizce ve Fransızca orijinallerinde olduğu gibi Türkçe gibi dillerde de, defterlere ve ciltlenmemiş papirüslere ya da mektup kâğıtlarına tutulan notlardan oluşur. Bu notların neredeyse tamamı Marx'ın ölümünden sonra basılır. Marx'ın çalışmalarının Marx hayattayken basılan bölümünün, kendisi öldükten sonra basılan bölümünden daha az olmasını birçok nedene bağlayabiliriz: Marx'ın hayatı boyunca sürgünlerle uğraşmak zorunda kalması, parasızlık, genel olarak veri toplama ve topladığı verileri işleme konusunda aşırı özenli olması gibi. Acaba Marx, el yazması şeklinde kalan notlarını ya da bitmeye yakın çalışmalarını başka sebeplerle yayınlamaktan imtina etmiş olabilir mi? Acaba Marx, kuramının tamamlanamayacağını ve bir dizi iç tutarsızlıkla boğuşmak zorunda kalacağını mı öngörmüştü? Bu konularda spekülasyon yapmak mümkün. Fakat karşımızda duran bir gerçeklik, kendisi hayattayken tamamlanmamış ve yayınlanmamış çalışmalarının Marx'ın yoldaşları ve öğrencileri tarafından "Marksizm" adına okunduğu, okutulduğu ve birçok ülke ve coğrafyada bu (eksik) literatür üzerine toplumların hayatlarının organize edildiğidir.[8]

Bu çalışma sırasında temel referans olarak *Karl Marx Frederick Engels Collected Works* (bundan sonra *KMFE-CW*) kullanıldı. Tamamlanması birkaç nesil süren bu projeyi Amerika Birleşik Devletleri, Birleşik Krallık ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nden gelen geniş bir editörler komisyonu yü-

8 İlgili literatürde konuyu ele alan sayısı az birkaç çalışmayı burada anabiliriz. Örneğin: Kenessey 1991 ve Rosdolsky 1989.

rütmüştür. Komisyonda Eric Hobsbawm ve Maurice Dobb gibi akademisyenler ile Marksizm-Leninizm Enstitüsü'nde çalışmış çok sayıda Marxolog bulunur. Bu uzmanlardan bazıları bugün hayatta değil. Bu devasa çalışmanın çok sayıdaki cildine internet üzerinden ulaşmak, basılı ciltlerini Türkiye'de bazı üniversite kütüphanelerinde bulmak mümkündür. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kütüphanesi derlemenin tamamına (toplam 50 cilt), Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi ise derlemenin 47 cildine sahiptir. Derlemeyi oluşturan her cilt ayrı bir önsöz içerir. 29 yılda tamamlanan bu derleme, *Progress Publishers* tarafından 1974 yılında Moskova'da yayınlanmaya başlanan edisyonun İngilizce çevirisidir. Şu anki haliyle *KMFE-CW* Marx'a ve Engels'e ait 1968 adet basılmış çalışmayı (I-XXXVII. ciltler, 805 tanesi ilk defa İngilizceye çevrilmiş) ve 3957 mektup ve yazışmayı (XXXVIII-L. ciltler, 2283 tanesi ilk defa İngilizceye çevrilmiş) kapsar. İngilizce'deki Marx'a ve Engels'e ait şu ana kadar sahip olduğumuz kaynakların (el yazmaları, mektuplar ve yayınlanan eserlerin tam metinlerinin) tama en yakın şekilde bir araya getirilmiş halidir. Yine de *KMFE-CW*'nin, Marx ve Engels'in özellikle politik iktisat metinlerini en verimli şekilde bir araya getirmediğini belirtelim. Özellikle XXVIII, XXIX, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII ve XXXIV. ciltler yani *Kapital*'e kadar olan politik iktisat metinlerini içeren ve Marx'ın şimdiye kadar *Grundrisse*, *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı, Değer, Fiyat ve Kâr* ve *Artık-Değer Kuramları* gibi başlıklarla yayınlanan metinleri, *KMFE-CW*'de; *Economic Works*, 1861-1863 ve *Economic Manuscripts*, 1861-1683 başlıkları altında toplu olarak, bölüm sıraları karıştırılarak ve yeni başlıklar "uydurularak" yayınlanmış. Bu metinlerin hangi ölçütlere göre politik iktisat metni olduğu ve diğerlerinin hangi ölçütlere göre siyaset bilimi metni olarak kabul edildiği belirtilmemiş. (Örneğin *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler* III. cilt içine, *Felsefenin Sefaleti* ise VI. cilt içine yerleştirilmiş.) *KMFE-CW*, bu haliyle, Marx'ın hangi kitabını hangi kronolojik sırayla yazdığını vermez; hangi kitabın (ya da konuşmanın) hangi dilde yazıldığı (ya da yapıldığı) da çoğu zaman belirtmez. Editörler Marx'a

ve Engels'e ait birçok metne ara başlıklar da eklemişler ve çoğu zaman bunu belirtmemişler. Örneğin 1865 tarihli *Değer, Fiyat ve Kâr*, derlemenin 20. cildi içinde basılmış – doğrusu, *KMFE-CW*'nin sistematiğine göre, XXXV. cilt olmalıydı. Aynı şekilde Engels'e ait "Politik İktisadın Eleştirisinin Anahatları" (1843), *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu* (1844) ya da "İngiliz Tahıl Yasaları" (1845) gibi çalışmalar XXVIII-XXXVII. ciltler içine yerleştirilmemiş.[9]

Marx'ın Türkçeye çevrilmiş metinleri ise Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan bu yana herhangi tutarlı bir sistematikten uzak biçimde farklı zamanlarda, farklı çevirmenlerin kaleminden, farklı yayınevlerince yayınlanır. Marx'ın ve Engels'in çalışmalarının neredeyse tamamını yayınlayan Sol Yayınları yıllar içinde aynı çalışmaları farklı çevirmenlere yeniden çevirtmiş ve ilgili, ilgisiz birçok ek ve eksikle tekrar tekrar yayınlamıştır. Tabii, her şeye rağmen, Sol Yayınevi'nin (ve benzer diğer birkaç yayınevinin daha) Türkiye'deki Marx okuyucusuna yaptığı üstün hizmetin hakkını teslim etmek gerek. Türkçede Sol Yayınları tarafından yayınlanan Marx ve Engels arşivi, 1960'lı ve 1970'li yıllarda toplumsal olaylarda öncülük yapan kadrolar tarafından yoğun olarak kullanılmıştır. Dönemin iktidarlarınca defalarca toplatılmasına rağmen, çevirilerin hemen hemen tamamı bugüne kadar gelebildi. Bu kaynaklar Türkiyeli okurlar için birer hazine niteliğindedir. Ancak bugün gelinen aşamada birtakım ciddi sıkıntıların atlatıldığını söyleyemeyiz. Türkçedeki çeviriler, aşağıda da gösterildiği gibi, sadece ana metni aktarmakla kalmaz; çevirenin ve yayıncının sorumluluğunda yapılan birçok eke de yer verir. Farklı zaman-

---

9 *Karl Marx / Friedrich Engels Collected Works*: http://www.marxists.org/archive/marx/works/cw/index.htm. Marx'ın ve Engels'in çoğu Almanca olan eserinin bazılarının orijinallerine *MegaDigital: Ökonomische Texte von Karl Marx im Internet*'ten ulaşılabilir: http://telota.bbaw.de/mega/. (Bu kaynaklara en son erişim Mayıs 2012'de yapılmıştır.) Bu iki derleme arasında birçok farkın olduğunu ve ayrıca 2025'te tamamlanması planlanan MEGA'nın, *KMFE-CW*'ye göre çok daha "sivil" olduğunu (ya da olacağını) şimdiden söyleyebiliriz. MEGA projesinin tarihi hakkında bkz. Hecker 2009, Hecker 2010, Musto 2010, Diquattro 2011. İki edisyonu karşılaştıran çalışmalar için bkz. Anderson 1998 ve Wendling 2005.

larda, farklı koşullarda, farklı çevirmenlere tercüme ettirilen eserler, akademik açıdan değerlendirildiğinde, birçok tutarsızlığa sahiptir. Çeviriler orijinal metnin kaleme alındığı dilde değil, başka dillerde basılan metinlerin kaleme alındığı dillerden yapılır. Bu ve benzer nedenlerle, Marx ve Engels arşivinin günümüz akademik standartlarına cevap verecek şekilde yeniden çevrilmesi gerekmektedir.

Bugün gelinen aşamanın ne kadar karmaşık olduğunu göstermek açısından, Marx'ın çalışmalarının ayrıntılı bibliyografik incelemelerine geçmeden önce, kısaca, *aslında Marx'ın ve Engels'in yayınlamadığı, herhangi bir kayda göre yayınlamayı planlamadığı bilinen ama Marx'ın ve Engels'in yazar olarak göründüğü* bazı Türkçe çalışmaları sıralayalım. Bunu yaparken sadece Türkçe literatür ile sınırlı kalacağız ancak sorunun sadece Türkçe değil birçok başka dil için de geçerli olduğunu not edelim.

Aşağıdaki liste, kitapların Türkçede yayınlandığı tarih sırası takip edilerek hazırlanmıştır:

- K. Marx. 1975. *Sosyoloji ve Felsefe*. Çev. Ardaş Margosyan (İstanbul: Belge Yayınları): Marx sağlığında böyle bir kitap yayınlamadı, yayınlamayı da düşünmedi. Bu kitabı oluşturan makaleler Thomas Bottomore'un Marx'tan derlediği metinlerin Türkçe çevirisinden oluşuyor. Bottomore'un ismi sadece iç kapakta küçük bir notta geçiyor.
- K. Marx. 1976. *Kapitalist Rant Üzerine*. Çev. Seyhan Erdoğdu (Ankara: Sol Yayınları): Bu kitap *Kapital*'in İngilizce yayınlanan bir edisyonu içinden bir bölümün, çevirmen tarafından yapılan eklerle yayınlanmasından oluşur. Kitabın başlığı Sol Yayınları (ya da çevirmen) tarafından konulmuştur.
- K. Marx. 1997. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*. Çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları): Bu metin 1843'te hâlâ tamamlanmamış Almanca bir taslak metnin, Fransızcaya aktarılan iki ayrı edisyonu kullanılarak Türkçeye çevrilmesinden oluşur. "Çevirenin Notu: 1843 Elyazmaları" başlıklı açıklama notunda şu satırları okuyoruz: "Marx'ın yapıtını çevirmek için yararlandığım iki fransızca çevirisinden biri ... *Hegelci siyasal hukukun eleş-*

tirisi, öteki ... *Hegelci devletin eleştirisi, 1843 Elyazmaları* başlığını taşıyordu. Ben Marx'ın 'tasarı'sını göz önünde bulundurarak, *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisi* başlığını yeğledim. Marx'ın 'tasarı'sı derken, Marx'ın bu çevirinin 'Ekler' bölümünde yayımlanan *Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine katkı. Giriş* (1844) başlıklı makalesini düşünüyorum. Gerçeklikte tamamlanmamış bir yapıt (ve vazgeçilmiş bir tasarı) oluşturan '1843 Elyazmaları' Marx'ın henüz Marksist olmadan önce 'felsefel' bir komünizme ilk adımını attığı bu ünlü makaleyi, yazılmamış ve büyük olasılıkla da bu makalede atılan adımdan sonra yazılmasından vazgeçilen bir yapıtın 'Giriş'i durumuna getiriyor" (s. 8, *italikler* ve imlâ metnin orijinaline aittir). Yazarın kendisi bir "tasarı"dan vazgeçtiyse çevirmen ve yayıncı o "kitap"ı neden Marx'ın ismini koyarak başka dillerden çevirsin ve yayınlasın?

• K. Marx. *18. Yüzyılda Gizli Diplomasi*. Çev. Işık Soner (Ankara: Kaynak Yayınları): Kitap AÜ SBF Kütüphanesi kayıtlarında var ancak kitabı bulamadık.

• F. Engels. 1964. *Sosyalist Düşüncenin Gelişmesi*. Çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Sosyal Yayınları): Çevirmen, bu kitabı hazırlarken hangi kaynağı kullandığını ve Engels'in hangi çalışmalarını çevirdiğini belirtmemiş. Anlaşılan bir tür "seçme eserler" olması istenmiş.

• F. Engels. 1989. *Marx'ın* Kapital'*i Üzerine*. Çev. Şule Ünsaldı (Ankara: Başak Yayınları): Fransızca yayınlanan bir çevirinin Türkçeye "kazandırılmasından" oluşan bu çalışma, Engels'e ait olan ve keyfen seçilen, bunun yanında Marx'a da ait olan ve yine keyfen seçilen bazı metinlerin bazı bölümlerini ve SSCB KP Merkez Komitesi - Marksizm-Leninizm Enstitüsü'nün yazdığı bir önsözü içerir.

• K. Marx ve F. Engels. 1976. *Nüfus Sorunu ve Malthus*. Çev. Oya Yaylalı (Ankara: Sol Yayınları): Çeviri için Ronald Meek'in *Marx and Engels on Population Bomb* (1953) çalışması kullanılmış. Bu bilgi, iç kapakta küçük bir notta verilmiş. Çeviride kitabın yaklaşık dörtte birini oluşturan ve Meek'in kaleme aldığı bir bölüm ile Lenin'in ve Malthus'un konuyla ilgili olduğu düşünülen ekleri mevcut.

• K. Marx ve F. Engels. 1978. *Siyaset ve Felsefe*. Çev. Tektaş Ağaoğlu (İstanbul: Öncü Kitabevi): Kitapta yazarın ya da yayınevinin çeviri hakkında hiçbir açıklaması ya da notu bulunmuyor. Çevirinin hangi metinlerden yapıldığına ya da yazıların hangi ölçütlere göre seçildiğine dair herhangi bir bilgiye de sahip değiliz.

• K. Marx ve F. Engels. 1992. *Kadın ve Aile*. Çev: Öner Ünalan (Ankara: Sol Yayınları): Çeviride Almanca yayınlanan *Über Die Frau und die Familie* (1976) kullanılmış. Metinde Joachim Müller, Clara Zetkin ve Ilyiç Lenin'den parçalar da bulunuyor.

• K. Marx ve F. Engels. 1999. *Felsefe Metinleri*. Çev. Kenan Somer, Ahmet Kardam, Sevim Belli, Vahap Erdoğdu, Yurdakul Fincancı, Arif Gelen, Alaattin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları): Sol Yayınları bu kitapta yer alan metinlerin birçoğunu daha önce yayınlamıştı. Kitabı oluşturan metinlerin bazıları, hâlihazırda çevirisi yapılmış ve aynı yayınevi tarafından yayınlanmış metinlerin tekrar çevrilerinden oluşuyor. Bu metinlerin bazıları, Marx'ın ve Engels'in yayınlanmak üzere kaleme almadığı mektuplardır. Bu çeviride yer alan metinler, aynı yayınevi tarafından başka çevirmenlere çevirtilen metinlerden büyük ölçüde farklılaşır. Sol Yayınları'nın böyle bir kitap yayınlamasının ardında daha önce yaptığı çevirilerde eksiklikler ya da yanlışlar olduğunu düşünmesi mi, yoksa başka bir neden mi vardır; okuyucu bu konuda herhangi bir bilgiye sahip değil. Yani bu çeviri, yayınevinin daha önceki yayınları içerisinden seçip tıpkıbastığı bir kitap ya da derleme değildir. Bölümleri oluşturan bazı başlıklara sahip Marx metinlerini ilk defa bu yayınlarda görüyoruz. Anlaşılan çevirmenler, çevirdikleri metin içinden bazı cümleleri başlık olarak uygun görüp yayınlamış.

• K. Marx ve F. Engels. 2009. *Felsefe İncelemeleri*. Çev: Cem Eroğul (İstanbul: Yordam): Daha önce 1968 yılında Sol Yayınları tarafından yayınlanmış. Yordam, kitabı 2009'da ikinci kere basmış. Çevirmen, Bottigelli'nin editörlüğünü yaptığı *Etudes Philosophique* adlı çalışmasını kullandığını iç kapakta küçük not içinde sunuyor.

Ve liste uzayıp gidiyor...

Marx'ın politik iktisat metinleri

Aşağıda, *KMFE-CW*'de yer alan metinleri dikkate alarak, toplam 16 eseri ve bu eserlerin ulaşabildiğimiz Türkçe edisyonlarını bibliyografik açıdan inceliyoruz. PİM (M) Marx'a ait politik iktisat metinlerini, PİM (E) Engels'e ait politik iktisat metinlerini, PİM (ME) ise Marx ve Engels'in birlikte kaleme aldığı ya da Engels'in Marx'ın ölümünden sonra derlediği politik iktisat metinlerini temsil ediyor. Seçilen eserlerin bazıları kimi okuyucu için "politik iktisat" sınıflandırması içine girmeyebilir – *Felsefenin Sefaleti* gibi. Veya seçilmeyen diğer bazı eserlerin "politik iktisat" metni sayılması gerektiği düşünülebilir – *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* gibi. Marx ve Engels'in bu incelemede yer alan bazı eserlerinin "politik iktisat" metni sayılmaması gerektiği ya da bu incelemede yer almayan bazı metinlerin aslında birer "politik iktisat" çalışması sayılması gerektiği tartışması bu çalışmanın aşağıda özetlenen sonucunu değiştirmiyor: *özellikle Türkçede (ama aynı zamanda diğer dillerde de) Marx'a (ve Engels'e) ait metinlerin ciddiyetle sistematikleştirilerek (yani yayıncılık endüstrisindeki tekellerden bağımsız olarak ve akademik titizlik ve yayın etiği ilkeleri göz önünde bulundurularak) yeniden çevrilmesi ve derlenmesi gerekiyor.*[10]

- PİM (M) 1: "*James Mill* Elements of Political Economy, *1821 Üzerine Yorumlar*" (1844) - *KMFE-CW*: III: 211-228.

Bu metin, Marx'ın, James Mill'in çalışması üzerine tuttuğu marjinal notlardan oluşur. Marx, yorumlarını hazırlarken,

10 Bu listeyi hazırlarken, Marx'ın ve Engels'in Türkçede yayınlanan bazı çalışmalarına ulaşamadım. Bunun sebeplerinden biri, bazı kitapların kütüphane kataloglarında görünmesine rağmen raflarda bulunmamasıdır. Örneğin, her ne kadar Türkiye'deki en zengin kütüphanelerden biri olma özelliğini sürdürse de, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Kütüphanesi koleksiyonunda yer alan kitapların birçoğu maalesef ya olması gerektiği yerde değil ya da çalınmış. Bu konuda Üniversite, Fakülte ve Kütüphane yönetiminin acil olarak önlem alması gerektiğini düşünüyorum. Listenin eksiklerinin bir diğer nedeni ise, bu çalışmayı hazırladığım sırada Türkiye'de bulunmuyor oluşumdur. Bu konuda aylar öncesinden her türlü önlemi almaya çalışmış olsam da eksiklerimin sandığımdan fazla olduğunu çalışmayı bitirdiğimde fark ettim. Bu konuda okuyucudan özür dilerim.

Mill'in 1823 tarihinde basılan *Elements of Political Economy*'nin Fransızca çevirisini kullanmıştır. Basılmak amacını taşımayan bu notlar Marx'ın en erken tarihli politik iktisat yorumlarını –muhtemelen en eskisini– içermesi açısından oldukça önemlidir.[11] Örneğin Marx, "yabancılaşma" kavramsallaştırmasına ilk defa bu notlar içinde yer verir. Bu notlar Türkçeye çevrilmemiştir.

- PİM (M) 2: *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler* (1844) - *KMFE-CW*: III: 229-346.

Eğer Marx'ın kaybolan çalışmalarını ve dağınık halde bulunan ve entelektüel açıdan yeterince odaklanmamış "popüler" dergi ve gazete makalelerini saymazsak, *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler,* Marx'ın politik iktisat üzerine monografik uzunluktaki ilk çalışmasıdır diyebiliriz. Metnin orijinali Almancadır. Eksikleri olduğu bilinmekte ve birçok yerde kopukluk taşıdığı göze çarpmaktadır. *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler,* 1932'de Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından Moskova'da basılmıştır. (Çalışmanın başlığını da aynı kurum verir.) "Artık-değer" kavramsallaştırmasını Marx ilk defa olarak bu metinde kullanır. Marx'ın biyografisini kaleme alan birçok yazar, *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler*'de Marx'ın hâlâ Hegel'in ve Feurbach'ın etkisi altında olduğunu belirtir.[12] Bu çalışma, Marx'ın, *Kapital*'e kadar politik iktisat alanında (ve diğer alanlarda da) hangi "düşünce patikaları"nı takip ettiğini göstermesi açısından oldukça büyük önem taşır.[13] *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler,* aynı zamanda, Marx üzerine yapılan tartışmalarda "Genç" ve "Olgun"

---

11 Cecil L. Eubanks, *Karl Marx and Friedrich Engels: An Analytical Bibliography*'de (1984: xxiii – xxiv) Marx'ın 1842 yılında *Rheinische Zeitung* için yazdığı "Proceedings of the Rhenish Parliament on Thefts of Wood" ve "The Poverty of the Moselle Wine Growers" başlıklı yazılarına değiniyor. Bu yazılara, yayınlanma tarihleri göz önünde bulundurularak sanırım, *KMFE-CW*'nin ilk cildi içinde yer verilmiş. Okuyucu, Marx'ın politik iktisat üzerine yazdığı ilk metinlerden biri olan bu yazılar ve 1830 ve 1840'lara ait Odun Hırsızlığı Yasası üzerine yürütülen tartışmalar için Alp Yücel Kaya'nın bu kitapta yer alan "Genç Marx ve 'Odun Hırsızlığı Kanunu Tartışmaları'" başlıklı çalışmasına bakabilir.

12 Örneğin bkz. Padover 1980 [1978]: 97.

13 "Düşünce patikaları" konusunda bkz.: Yalçıntaş 2012a, 2012b.

Marx ayrımının yapıldığı metindir. Bizler iktisadi analiz tarihindeki tutarsızlıkları (eğer varsa) iktisadi analiz tarihinin zenginlikleri olarak gördüğümüzden bu tür yapay farkların, en azından bu çalışma itibariyle, bir anlam taşımadığını düşünüyoruz.

Türkçede *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler*:

– K. Marx. 1969 ve 1975. *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge (İstanbul: Payel Yayınevi): Marx'ın Almanca kaleme aldığı bu çalışmanın *bir bölümü* Türkçeye ilk olarak Murat Belge tarafından, 1969 yılında, metnin İngilizcesinden çevrilmiş ve Payel Yayınevi tarafından *1844 El Yazmaları* başlığıyla İstanbul'da basılmıştır. Kitabın arka kapağında şu not bulunuyor:

"Marx'ın son yıllarda çok önem kazanan *1844 Yılının İktisadi - Felsefi El Yazmaları* adlı bu eseri hiçbir zaman tamamlanamamıştır. Kitap haline getirilip yayınlanması da oldukça geç olmuştur. Marksizm-Leninizm Kurumu eserden bazı parçaların Rusça çevirisini 1927'de, tam Almanca metni de 1932'de yayınlamıştır. Bu çeviride kullanılan metin, Kurum'un 1959'da yayımladığı İngilizce çevirinin 1967'de yapılan üçüncü baskısıdır."

– K. Marx. 1976, 1993, 2000 ve 2005. *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*. Çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları): Kitapta çevirmen, Marx'ın ilgili çalışmasının Fransızca bir edisyonunu Türkçeye çevirmiştir. Somer'in kullandığı Fransızca edisyon Emile Bottigelli'nin yaptığı çeviridir. Marx'a ait metin, kitabın 89'uncu sayfasında başlıyor, 242'nci sayfasında bitiyor. Kitabın tamamı ise 452 sayfa. 1993 yılında aynı yayınevinin yaptığı ikinci baskıda sayfa sayısı 399'a düşürülmüş. Somer'in bu çevirinin ikinci baskısına yazdığı "Çevirenin Notu"nda, birinci baskıya göre şöyle bir farklı ekleme var: " ... [Bu baskıda yer alan] kimi başkalıkları, bu çetin metnin okunması bakımından okurun işini güçleştirmekten çok kolaylaştıracağını düşünerek ve ayrıca 'masum' çeviri olmadığını, her çevirinin bir yorumlama içerdiğini de göz önünde tutarak, [T]ürkçe çeviride elden geldiğince korumaya çalıştığımı belirtmek isterim" (s. 12). Somer, kitabın 1976 tarihindeki baskısına yazdığı "Çevirenin Notu"nda şunları söylüyor:

"*Auguste Cornu*'nün 'Ekler' bölümündeki iki yazısını, çeviriye biz ekledik. Bunlardan birincisi, 'Ekonomi Politik ve Felsefe Elyazmaları', baba Cornu'nün Karl Marx ve Friedrich Engels'in yaşam ve yapıtları üzerindeki anıtsal yapıtının III. cildinden alındı. Okur, bu yazıda, *1844 Elyazmaları*'nın, 'Sunuş' ile aynı doğrultuda, ama daha ayrıntılı bir açıklama ve yorumunu bulacaktır. Bu arada, Cornu'nün bu yazıda *MEGA*, I. c. III, s. 29-172'dek, yani *1844 Elyazmaları*'nın Almancasından yaptığı ve çoğunlukla dipnot biçiminde verdiği çeviriler ile Bottigelli'nin aynı parçalara ilişkin çevirileri arasında var olan kimi başkalıkları, *irdeleyici* okurun işini güçleştirmekten çok kolaylaştıracağını düşünerek, Türkçe çeviride elden geldiğince korumaya çalıştığımı da belirtmeliyim" (s. 8-9, *italikler* metnin orijinaline aittir).

– K. Marx. 1986. *1844 Felsefe Yazıları*. Çev. Murat Belge (Ankara: Verso): Belge bu metinde hangi metni çevirdiğini belirtmemiş; ancak iç kapakta "İngilizceden Çeviren: Murat Belge" notu var. Bu metin büyük ölçüde 1969'da aynı çevirmene ait metinle benzerlikler taşıyor. Buna rağmen neden farklı bir başlık tercih edildiği belirtilmemiş. Belge'nin son olarak Birikim Yayınları tarafından yayınlanan çevirisinde başlık yine değişmiş; bu konuda yine herhangi bir açıklama yok. (Bu arada, 1975 yılında, yani Belge'nin çevirisi yayınlanmadan 11 yıl önce, *KMFE-CW*'nin III. Cildinde Marx'ın bu çalışmasının "tama daha yakın bir edisyonu"nun yayınlandığını hatırlatalım. Belge'nin neden bu metni kullanmadığını bilmiyoruz.)

– K. Marx. 2000, 2009 ve 2011. *1844 El Yazmaları*. Çev. Murat Belge (İstanbul: Birikim Yayınları): Çeviride hangi metnin kullanıldığı belirtilmemiş. Ancak kitabın İngilizce bir altbaşlığı (*Economic and Philosophical Manuscripts*) iç kapakta yer almış. Çevirmenliğini Murat Belge'nin yaptığı düşülürse, 1969'daki gibi İngilizce edisyonun kullanıldığı ihtimali yüksek.

• PİM (M) 3: *"Friedrich List'in Kitabı Üzerine Bir Makalenin Taslağı:* Das Nationale System der Politischen Oekonomie" (1845) - *KMFE-CW*: IV: 265-294.

Almanca kaleme alınan bu metin, ilk defa 1971 yılında, Rusya'da Rusça olarak yayınlanır. Taslak halinde kalan bu metnin birçok sayfası halen kayıptır. Metnin yer aldığı derleme içinde başlığa yerleştirilen dipnotta şunlar belirtilir: "Çalışmayı bu edisyon içinde yayınlarken, el yazması içindeki aşikâr dil sürçmeleri (*obvious slips of the pep*[14]) düzeltildi, anlamın belirsizleşmemesi için (köşeli parantezler içinde) editoryal eklemeler yapıldı ve bazı pasajlar, yazarın yaptıklarına ek olarak paragraflara bölündü. Yazarın başlıklarının eksik olduğu yerlerde başlıklar (köşeli parantezler içinde) editörler tarafından eklendi ..." Bu çalışma Türkçeye çevrilmemiştir.

• PİM (M) 4: *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un* Sefaletin Felsefesi'*ne Cevap* (1847) - *KMFE-CW*: VI: 105-219.

Fransa ve Belçika'da yayınlanan bu çalışma Proudhon'un politik iktisat ve devrim siyaseti üzerine görüşlerinin eleştirisini içerir. İngilizce çevirisi N. Utina ve F. Engels tarafından düzeltilmiştir. *Felsefenin Sefaleti* –bazı kaynaklara göre– Marx'ın tam olarak politik iktisat üzerine düşünmeye başladığı sırada yayınlanmış bir eseridir. Kitabın başlığı, Proudhon'ın *İktisadi Çelişkilerin Sistemi ya da Sefaletin Felsefesi*'ne (1847) referansla, ironik bir tutum sergiler. Engels bu konuda R. Fisher'e gönderdiği 5 Nisan 1893 tarihli mektupta, Marx'ın henüz 1842 yılında, *Rheinische Zeitung*'da odun kaçakçılığı ve hırsızlığı ile köylülerin durumuyla ilgili yazılar yazarken, kendisini, siyasetten iktisadi ilişkilerin analizine geçmek zorunda hissettiğini belirtir.[15] Marx, aşağıda da değineceğimiz *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı* (1859) başlıklı çalışmasının önsözünde bu bilgiyi veriyor ve "ekonomi politik" üzerine çalışmaları hakkında şunları söylüyor: "Bizim [Engels'i kastediyor] görüş tarzımızın kilit noktaları, polemik tarzında olsa da, ilk defa olarak bilimsel şekilde 1847'de yayınlanmış olan ve Proudhon'u hedef tutan *Fel-*

14 Bu ifadenin ne anlama geldiğini bilmiyorum. Herhangi bir sözlükte "*pep*"in ya da tam ifadenin karşılığını bulamadım. Ancak, paragrafın tamamını göz önünde tutunca, "dil sürçmesi" ya da "çok dikkat edilmeden kaleme alınmış bir metnin taşıdığı anlam bozuklukları"nın kastedildiği sonucuna varabiliriz.

15 Bottigelli 1957: 7.

sefenin Sefaleti adlı yapıtımda sunuldu." Fransızca kaleme alınan *Felsefenin Sefaleti*, Marx'ın tek başına yayınladığı monografik uzunluktaki ilk çalışmasıdır.

Türkçede *Felsefenin Sefaleti:*

– K. Marx. 1966. *Felsefenin Sefaleti: Proudhon'un* Sefaletin Felsefesi'*ne Cevap*. Çev. Erdoğan Başar (Ankara: Sol Yayınları): Çeviri, metnin Fransızca orijinali kullanılarak yapılmıştır.

– K. Marx. 1979, 1992 ve 1999. *Felsefenin Sefaleti: M. Proudhon'un* Sefaletin Felsefesi'*ne Yanıt* Çev. Ahmet Kardam (Ankara: Sol Yayınları): Bu metin Marx'ın çalışmasının İngilizce edisyonu kullanılarak çevrilmiştir. Yayınevi Marx'ın bu çalışmasını ilk olarak 1966'da Fransızca bir edisyonu kullanarak çevirttiği ve yayınladığı bilgisine kitapta yer vermemiş. İki kitabın sonunda da Marx'ın orijinal metnine ait olmayan ve yayınevi tarafından konulan "Ekler" başlıklı bir bölüm bulunur. İki çeviride de bütün kitabın yaklaşık beşte birini oluşturan bu ekler birbirinin aynı değildir.

• PİM (M) 5: *Ücretli Emek ve Sermaye* (1847) - *KMFE-CW*: VI: 415-437 ve *KMFE-CW*: IX: 197-228.

Marx'ın 1847 yılının Aralık ayında Brüksel'de bir işçi eğitimi sırasında verdiği derslerin notlarının birleştirilmesinden oluşur. Tamamlanmamış olan bu notlar, artık-değer kavramlaştırmasının en ilkel hallerini barındırıyor olması açısından önem taşır. Bu metin bir monografi biçiminde tasarlanmamış; sunuş notlarını andıran kısa başlıklar ve cümlelerden oluşan hali, 1849'da *Rheinische Zeitung*'da yayınlanmıştır.

Türkçede *Ücretli Emek ve Sermaye*:

– K. Marx. 1935. *Gündelikçi İş ile Sermaye.* Çev. Hikmet Kıvılcımlı (Marksizm Bibliyoteği): Kitap bulunamadı.[16]

– K. Marx. 1967, 1974, 1993. *Ücretli Emek ve Sermaye* Çev.

---

16 *Gündelikçi İş ile Sermaye* Marx'ın *Ücretli Emek ve Sermaye*'sinin Türkçe çevirisi midir, bilemiyorum. Kıvılcımlı'nın bu metnini Ankara'daki kütüphanelerde bulamadım. Diğer taraftan, Marx'ın *Gündelikçi İş ile Sermaye* başlıklı bir kitabının olduğunu da sanmıyorum. Ancak yine de kayıtlara geçmesi açısından Kıvılcımlı'nın çok değerli olduğunu tahmin ettiğim bu çalışmasını burada anmakta sakınca görmüyorum.

Orhan Suda. (İstanbul: Yorum Yayınları): "Önsöz" başlığı altında metnin başına eklenen, ancak çevirmen tarafından mı yoksa başka bir "otorite" tarafından mı kaleme alındığı belirtilmeyen metinde şu satırları okuyoruz: "Okurları önceden uyarıyorum: Bu broşür, Marx'ın 1849'da yazdığının aynı değildir; yaşasaydı 1891'de yazmak isteyeceği broşürün aşağı yukarı aynısıdır. Zaten asıl metin o kadar çok sayıda basıldı ki ilerde Marx'ın *Bütün Eserleri* arasında metnin aslını hiç değiştirmeden bastırmayı düşünebilirim" (s. 7).[17]

– K. Marx. 1974. *Ücretli Emek ve Sermaye* Çev. Orhan Suda. (İstanbul: Latin Matbaası): Kitap bulunamadı.

– K. Marx. 1975, 1976, 1977, 1978, 1979, 1987, 1992, 2008. *Ücretli Emek ve Sermaye - Ücret, Fiyat ve Kâr.* Çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları): Kitap, Marx'ın farklı tarihler taşıyan iki ayrı çalışması birleştirilerek yayınlanmış. Kitabın ilk bölümü Almanca kaleme alınmış bir *metin*, ikinci bölümü ise İngilizce olarak yapılmış bir *konuşma*dır. Kitap, çalışmaların 1969 yılında Fransa'da yayınlanan bir edisyonu kullanılarak Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın Türkçeye de çevrilen Fransızca edisyonunda şöyle bir açıklama var: "Burada bulacağınız metin, Engels'in 1891'de, Berlin'deki *Vorwarts* yayınlarına sağladığı metnin, ayrıntılı bir biçimde yeniden gözden geçirilmiş bir çevirisidir. Birçok noktalarda *Neue Rheinische Zeitung*'da yayınlanan özgün metinden farklıdır. Gerçekten de, okurun kafasında karışıklık yaratmamak için, emek ve emek-gücü kavramları konusunda Marx'ın son ve kesin biçimini almış düşüncesini ifade eden *Kapital*'in yayınlanmasından sonra, ilk metinde bazı dü-

17 Bu metnin Engels'e ait olduğunu çok daha sonra fark ettim. Metnin Engels tarafından kaleme alınan ve *KMFE-CW*'de yer alan şekli şöyle: "Therefore, I say to the reader at once: this pamphlet is not as Marx wrote it in 1849, but approximately as Marx would have written it in 1891. Moreover, so many copies of the original text are in circulation, that these will suffice until I can publish it again unaltered in a complete edition of Marx's works, to appear at some future time." Bu çalışma, çeviri sorunları üzerine herhangi bir yorumda bulunmayı amaçlamıyor. Ancak bu paragraf özelinde ve Yorum Yayınları'nın yayınladığı edisyonun genel ciddiyetini göz önünde bulundurursak, çevirmen Orhan Suda'nın yabancı dilbilgisinin bu iş için yeterli olmayabileceğini göz ardı etmemeliyiz.

zeltmeler yapmak zorunlu idi. Engels'in kendisi de, aşağıda yayınlanan 'Sunuş'ta, bu değişiklikler konusundaki düşüncelerini açıklamış ve bu değişikliklerin yerinde olduğunu göstermiştir. Onun kanıtları öyle inandırıcıdır ki, o zamandan sonra artık özgün metin yerine yalnız 1891 baskısı yayımlanmıştır ve zaten Marx'ın sağlığında yeni bir yayımı söz konusu olsaydı, düzeltmeleri Marx'ın kendisi yapardı" (Çevirinin beşinci baskısı, s. 10).

– K. Marx. 1999. *Ücretli Emek ve Sermaye.* Çev. Bilinmiyor (Ankara: Sol Yayınları): Sol Yayınları son olarak 1999 yılında yayınladığı bu kitapta daha önce birlikte yayınlamayı tercih ettiği bu kitabın sadece bir bölümünü tekrar basmış. Çevirmenin kim olduğu, kitabın hangi dilden çevrildiği ve çeviride hangi edisyonunun kullanıldığı belirtilmemiş.

• PİM (M) 6: *Grundrisse (Politik İktisadın Eleştirisinin Anahatları).* (1857-1861) - *KMFE-CW*: XXVIII: 17-575 ve *KMFE-CW*: XXIX: 29: 5-256.

Grundrisse'nin ilk kaleme alındığı tarih 1857 olmasına rağmen, kitabın ilk baskısı ancak 1930'larda gerçekleşir. Çalışmanın Marx tarafından konulan bir başlığı yoktur. Marksizm-Leninizm Enstitüsü tarafından uygun görülen *Grundrisse*[18] olarak bilinen bu çalışma İngilizce ve Türkçeye, aşağı yukarı aynı tarihlerde, 1970'lerde çevrilir. 1859'da kısmen yayınlanan *Katkı*'nın ön çalışması niteliğindedir. Bazı yorumculara göre Marx'ın politik iktisat düşüncesini anlamak için *Kapital*'den sonra gelen en önemli eserdir. Çok geç okunmaya başlandığı ve Marx sonrası iktisadi analiz tarihi içinde, örneğin *Kapital* kadar, etkili olmadığını söyleyebiliriz. Yayınlanmak üzere hazırlanmış olmadığı için metnin bazı bölümleri oldukça üstünkörü kaleme alınmıştır.

Türkçede *Grundrisse*:

– K. Marx. 1979. *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi için Önçalışma.* Çev. Sevan Nişanyan (İstanbul: Birikim Yayıncılık): 734 sayfalık bu çeviride Marx'a ait ana metin 135. sayfada baş-

---

18 Kelime Türkçe'de "plan" ya da "anahat" anlamına gelir. İngilizce bazı yayınlarda *Rough Draft* olarak da geçer.

lıyor. Metnin iç kapağında şu not bulunuyor: "1953 Dietz Verlag baskısından bazı bölümleri seçip aynen, bazı bölümleriyse özetleyerek çevirip baskıya hazırlayan: Sevan Nişanyan." "Sunuş" yazısındaki şu iki paragrafı hatırlatmakta ayrıca fayda var:

> "Buna karşılık, Almanca aslında 750 sayfa ve 230 sayfalık eklerden oluşan metnin tamamını çevirmek, birkaç yönden, yararlı bir çaba olmayacaktı. Her şeyden önce, kitabın asıl değerli yönlerini oluşturan, 1- Marx'ın bir yandan Hegel, öbür yandan klasik burjuva (politik) iktisatçıları ve Proudhon ile giriştiği diyalog, 2- özellikle Hegel ile girilen diyalog bağlamında anlam kazanan yöntem sorunu, sadece Türkçe metinlerle yetinmek zorunda olan okur için bütünüyle kaybolmak durumundadır. Adı geçen yazarlar Türkçeye hemen hemen hiç çevrilmemiştir ve Hegel felsefesine özgü düşünce ve yöntem kalıpları Türkçe'de tartışılmamıştır. İkincisi, kitabın tamamlanmamış, yer yer billurlaşmamış, tekrarlar, konu sapmaları ve hatta çelişkilerle dolu olan yapısı, okur konu ile ileri derecede ilgili değilse, gerçekten bunaltıcı olabilmektedir. Üçüncüsü, kitabın belli bölümleri *Kapital*'de özü değişmeden çok daha açık bir ifadeye kavuşturulmuş, belli bölümleri ise açık yanlışlarla dolu olduğu görülerek terkedilmiştir. Bunlar da yine ancak 'uzman' için ilginç olabilecektir.
>
> Bu özellikleri göz önünde bulundurarak, *Grundrisse* çevirisinde, Türkçe'de şimdiye kadar pek başvurulmayan bir yola, yani çalışma metni (study edition) hazırlama yoluna başvurduk. Bu amaçla, kitabı kendi içinde az çok bir bütünlük oluşturan on altı başlığa bölerek, bunlardan toplam 300 sayfa kadar tutan on bir parçayı seçip çevirdik. Çevirmediğimiz bölümleri özetledik; çevirdiğimiz bölümlere, metne paralel olarak verdiğimiz açıklama ve tartışmaları ekledik. Bu notları ve genel olarak kitabın bütününü bir çerçeveye oturtmak için de uzun bir Önsöz yazmayı zorunlu saydık" (8-9).

Birikim Yayınları da Marx'ın "bunaltıcı" yazmaları konusunda aynı şekilde düşünüyor olacak ki bu kitap aynı yayınevi tarafından 2008 yılında tıpkıbasılmıştır.

– K. Marx. 1999 (Cilt I) ve 2003 (Cilt II). *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri (Ham Taslak)*. Çev. Arif Gelen (Ankara: Sol Yayınları): Kitap Marx'ın çalışmasının Almanca orijinali kullanılarak Türkçeye iki cilt olarak çevrilmiş. Çeviri aynı zamanda çalışmanın Fransızca ve İngilizce edisyonlarıyla karşılaştırılmış. Çalışmanın ikinci cildi aynı yayınevi tarafından 2003'te yayınlanmıştır. Aynı yayınevi daha önce Marx'ın bu çalışmasını Sevim Belli'nin çevirisiyle yayınlamıştı. Ancak bu bilgiye Arif Gelen'in çevirisinin içinde yer verilmemiş. Dahası, Sol Yayınları'nın *Felsefe Metinleri* başlığını taşıyan kitap içinde basılan ve *Grundrisse* içinde olduğu söylenen yöntem bölümü (1977: 112-225), diğer iki çeviriyle karşılaştırınca tutarsızlıklar taşıyor.[19] Bu konuda da yayınevi herhangi bir açıklamada bulunmamış.[20]

• PİM (M) 7: *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı* (1859) - *KMFE-CW*: XXIX: 257-417 ve *KMFE-CW*: XXX: 9-347.

Almanca kaleme alınan bu çalışmanın "Giriş" bölümü *Neue Zeit*'ta 1857'de yayınlanmıştır. Bu bölüm, Marx'ın *Kapital*'de ortaya koyduğu analizin metodolojik arka planını da içerir. Yazarın diğer edisyonlarında yer almamasına ilişkin uyarısına rağmen bu bölüm sonraki tarihlerde Türkçe dahil birçok dilde yayınlanan edisyon içinde yer bulur. Marx'ın "Giriş"i yayınlamak istememesinin bir sebebi, bazı yazarların belirttiği gibi, bu metnin Marx'ın Hegelci terminolojiyi kullanarak kaleme aldığı bir metin olması olabilir. *Katkı*'nın 1859'de tamamlanan "Birinci Kitap" başlığını taşıyan bölümü *Kapital*'e dönüşecek ve "burada dışarıda bıraktığı şeyleri" daha derinlemesine inceleyecektir.[21] "Giriş" bölümü, hepsi bağımsız (daha doğrusu dağınık) broşürlerden oluşan altı alt kısımdan oluşur: (I) Sermaye Üzerine – bu bölüm Marx'ın tamama en yakın olan bölümüdür, an-

19 Bu bölüm *Grundrisse* için yazılmamıştır ve *Grundrisse*'in 1930'lardaki Moskova'daki ilk Almanca baskısında, 1960'ların sonundaki ilk İngilizce baskısında ve 1970'lerdeki ilk Türkçe baskısında yoktur.

20 *Grundrisse*'in Türkiye'deki entelektüel serüveni hakkında kısa ancak önemli (ve muhtemelen tek) bir çalışma için bkz. Tonak 2008.

21 Marx 1993a [1867]: 15.

cak en olgun haline bu çalışmasında erişmemiştir.[22] (II) Toprak Mülkiyeti Üzerine – Marx genel olarak tüm politik iktisat yazılarından topraktan elde ettiği rantı 0 (sıfır) kabul etmiştir. Eğer bu bölüm tamamlanmış olsaydı Marx belki de bu "basitleştirici varsayımı"nı gevşetme şansını bulacaktı. Yine de *1844 İktisadi ve Felsefi Metinler*'de bir bölümü toprak rantı üzerinedir; ancak bu konuya *Kapital*'ye gelinceye kadar bir daha hemen hemen hiç dönmez. (III) Ücretli Emek Üzerine – Bu konuda Marx'ın işçi eğitimi sırasında verdiği derslerden oluşan notlara sahibiz (IV) Devlet Üzerine (V) Uluslararası Ticaret (VI) Dünya Pazarı.[23]

Türkçede *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*:

– K. Marx. 1970. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Orhan Suda (İstanbul: Öncü Kitabevi): Kitap bulunamadı.

– K. Marx. 1970, 1974, 1976, 1979, 1993 ve 2005. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları): Sol Yayınları'nın bu çevirisi için, Marx'ın çalışmasının 1957 yılında Fransa'da yayınlanan bir edisyonu kullanılmıştır. Bu çeviri *KMFE-CW*'deki metinden büyük farklar taşımaktadır.

• PİM (M) 8: *Artık-Değer Kuramları*. (1863) - *KMFE-CW*: XXX: 348-451; *KMFE-CW*: XXXI: 6-580; *KMFE-CW*: XXXII: 7-543; *KMFE-CW*: XXXIII: 9-501.

---

22 Marx, Engels'e gönderdiği ve 13-14 Ocak 1859 tarihini taşıyan mektubunda şunları belirtiyor: "Elyazısı aşağı yukarı 12 forma (3 fasikül) tuttu ve –sıkı dur– her ne kadar başlık "Genel Olarak Sermaye" ise de bu fasiküller sermaye ile ilgili hiçbir şey içermemektedir, yalnızca şu iki bölüm vardır: I. Meta, II. Para ya da Basit Dolaşım. Gördüğün gibi (mayısta, seni görmeye geldiğim zaman) ayrıntılı olarak hazırlanmış olan kısım henüz yayınlanmıyor. Ama bu, iki bakımdan iyi bir şey. Eğer işler iyi yürürse, III. Bölüm, Sermaye Üzerine, hızla ardından yayınlanabilir." Bu bölüm, *Kapital*'deki edisyonunu saymazsak, Marx hayattayken hiçbir zaman yayınlanmamıştır. Mektubun yer aldığı kaynak için bkz. Marx 1993b [1859]: 258-259.

23 Marx, *Katkı*'yı hazırladıktan sonra, el yazmalarını Engels'e göndermek üzere hazırlık yaparken 21 Ocak 1859 tarihli bir mektubunda şunları belirtiyor: "Bahtsız el yazısı tamamlandı, ama gönderilemiyor, çünkü posta ücretini ödemek ve sigorta ettirmek için tek bir *farthing*'im yok. Sigortalamak gerekli, çünkü bir ikinci kopyası yok. Onun için pazartesiye kadar bana biraz para göndermeni senden rica etmeye mecbur olduğumu görüyorum ... Bu kadar parasızlık çeken bir kimsenin "para" üzerine yazı yazdığını sanmıyorum" (Marx 1993b [1859]: 259).

Marx bu metninin büyük bölümünü *Kapital*'in IV. cildi olarak düşünmüştü.[24] Fakat 1863'te kaleme alınan bu metinde Engels'in çok çeşitli değişiklikler yaptığını ve 1905-1910 yılları arasında yayınlanmasından önce Kautsky tarafından derlendiğini biliyoruz. Bazı iktisadi analiz tarihçileri, Marx'ın bu çalışmasını, ilk iktisadi analiz tarihi örnekleri arasında sayar; dahası, Marx'ın bu çalışmasında yer alan birçok bölümü *Kapital*'in ikinci cildi içinde düşündüğünü belirtir. Oysa Engels, bu ve bunun gibi birçok bölümü Marx hayattayken yayınlayamadığı *Kapital*'in ikinci cildine koymamış, *Artık-Değer Kuramları* içine yerleştirmiştir. Okuyucu bu konuda uzun bir tartışmayı, yukarıda da atıf yapılan, SBKP Merkez Komitesi, Marksizm-Leninizm Enstitüsü'nün kitabın yayınlanmasına ilişkin olarak hazırladığı "Önsöz"ü içinde bulabilir. Bu "Önsöz"de Enstitü, Engels'in metne yaptığı müdahaleleri olağan kabul ederken, Kautsky'nin müdahalelerini tamamıyla reddediyor. "Önsöz"ün, dönemin Kautsky-karşıtı doktrin tartışmaları etkisi altında hazırlandığı oldukça açık.

Türkçede *Artık-Değer Kuramları*:

– K. Marx. 1998. *Artı-Değer Teorileri*. Cilt I. Çev. Yurdakul Fincancı. (Ankara: Sol Yayınları): Kitabın iç kapağında şu not bulunmaktadır: "Karl Marx'ın *Theorien über den Mehrwert* (1862-1863) adlı yapıtının birinci kitabını, Yurdakul Fincancı İngilizcesinden ... dilimize çevirdi ve kitap Fransızcasıyla ... karşılaştırıldıktan sonra *Artı-Değer Teorileri*, Birinci Kitap adı ile Sol Yayınları tarafından Kasım 1998 tarihinde Ankara'da Şahin Matbaası'nda bastırıldı."

---

24 Marx'ın Engels'e yazdığı 31 Temmuz 1865 tarihli mektuptan: " ... çalışmamla ilgili yalın gerçeği sana söyleyeyim. Kuramsal bölümün (ilk üç kitap) tamamlanması için daha üç bölümün yazılması gerekiyor. Ondan sonra hâlâ yazılmayı bekleyen ve tarihsel bir anlatı olan bir dördüncü kitap daha var ki, karşılaştırarak söylemem gerekirse, bu kitap en kolayı olacak çünkü bütün sorunlar ilk üç kitap içinde zaten çözülmüş durumda böylece bu sonuncusu daha ziyade tarihsel biçimde kaleme alınmış tekrarlardan oluşacak. Yine de bütün bu şeyi önümde görmeden herhangi bir şeyi göndermek istemiyorum. Eksikleri ne olursa olsun, yazdıklarımın avantajı hepsinin sanatsal bir bütün oluşturması. Böyle bir işi ancak her şey bütün bir halde önümde duruncaya kadar hiçbir şeyi basmayarak başarabilirim. Bu, Jacob Grimm'in yöntemi için mümkün değil. Onun yöntemi genelde hiçbir diyalektik yapısı olmayan yazmalar için daha iyi" *KMFE-CW*: LVII: 172.

– K. Marx. 1998. *Artı-Değer Teorileri*. Cilt II. Çev. Yurdakul Fincancı. (Ankara: Sol Yayınları): Kitabın Türkçe çevirisinin ikinci cildinde yayıncının yukarıda belirtilen notu aynen basılmış.[25]

• PİM (M) 9: *Değer, Fiyat ve Kâr* (1865) - *KMFE-CW*: XX: 101-149.

Marx'ın 1865'de Birinci Enternasyonal Genel Konseyi'nde yaptığı iki konuşmanın Eleanor Marx Aveling tarafından derlenmiş hali olan bu metin, ilk olarak 1898'de yayınlanır. Metnin İngilizce orijinali *Değer, Fiyat ve Kâr* başlığını taşır. Edward Aveling İngilizce baskıya yazdığı önsözde kabaca şunları söylüyor: "Sadece birimiz değil birkaçımız bu cildi analiz etme ve basitleştirme işine girişti – çok başarılı olamadık muhtemelen ... Bu çalışmanın hazırlanmasında benim küçük görevim elyazmasını okumak, ifadelerin İngilizce biçimlerine ilişkin bir iki öneride bulunmak, çalışmayı bölümlere ayırmak ve bölümleri isimlendirmek ve son taslağı baskı için gözden geçirmekti."

Türkçede *Değer, Fiyat ve Kâr*:

– K. Marx. 1965. *Ücret, Fiyat ve Kâr*. Çev. Erdoğan Başer (Ankara: Sol Yayınları): Çevirinin hangi dilden yapıldığı belirtilmemiş. Aynı yayınevinin 1975 ve sonraki tarihlerini taşıyan baskılarında, çevirmen Sevim Belli'dir; ancak 1965 tarihinde yine Sol Yayınevi tarafından yapılan baskısından bahsedilmemiştir. Kitap, yukarıda belirtildiği gibi, 1847 tarihinde tamamlanan *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı çalışmayla birlikte basılmış, Fransızca bir edisyon kullanılarak Türkçeye çevrilmiştir. Kitabın 1975'ten sonraki baskı tarihleri için yukarıda *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı çalışma başlığında yapılan açıklamaya bakınız.

---

25 Almanca orijinali *mehrwert* olan kavramın Türkçe karşılığı "artı-değer" değil "artık-değer"dir. Fransızcada *plus value* de aynı şekilde "artık-değer" olarak çevrilmeliydi. Bu terim İngilizcede *surplus value* olarak kullanılır. Bu küçük (ve kimine göre önemsiz) hatanın bugünkü Marx literatüründe bir standart olarak yerleştiğini söyleyebiliriz. Yine de belirtmeliyim ki özellikle bir tür endüstri halini almış akademik yaşamda yaşanan büyük sorunlar, bu tür "küçük" hataların sistematik olarak yeniden ve yeniden üretilmesinden kaynaklanıyor. Bu konudaki bir tartışma için bkz. Yalçıntaş 2011.

– K. Marx. 1966. *Ücret, Fiat ve Kâr*. Çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları): Bu kitap orijinal metnin Fransızca farklı iki edisyonu kullanılarak Türkçeye çevrilmiştir. “Türkçeye Çevirenin Açıklamaları” başlığı altında yer verilen şu paragraf, çeviri hakkında okuyucuya görüş verebilir: “Bu vesileyle, tercümemizin diline hâkim olan genel anlayışla ilgili olarak diyebiliriz ki: 1. asıl metni azamî bir sadakatle aksettiren ve 2. konunun müsaadesi nispetinde, *mümkün* en geniş çevre tarafından, *mümkün* en kolay şekilde anlaşılacak bir tercüme vermekten başka bir maksat gütmedik. Yani dilde inkılâpçılığı, inkılâpçı bir muhtevanın bütün müessiriyeti içinde ifadesi olarak anladık ve tatbik ettik. Bu anlayışın, hakiki inkılâpçılığı daima önce muhtevada gören ve ancak böyle bir muhtevanın realiteye intikali sırasında kendine bulduğu en uygun *şekli* inkılâpçılık ve yenilik sıfatına lâyık gören Marksizmin ruhuna uygun biricik anlayış olduğunu düşünüyoruz” (s. 9, *italikler* metnin orijinaline aittir).

• PİM (M) 10: *Kapital* (1867) - *KMFE-CW*: XXXV (I. Cilt).

Marx’ın, hayattayken tamamı yayınlanan tek politik iktisat monografisi, *Kapital*’in 1867’de yayınlanan ilk cildidir. *Kapital*’in diğer ciltleri başta Engels tarafından derlendikten sonra yayınlanmıştır. Birçok Marx uzmanına göre Marx’ın *magnus opus*’u sayılan çalışma, doktora tezinin tamamlanma tarihini esas alırsak, 26 yıllık bir çalışmanın ürünüdür. *Kapital*’in İngilizcede yayınlanan edisyonlarının başlıklarını alt alta sıralayınca bile, bu çalışmanın on yıllar boyunca birçok değişikliğe uğradığını gösteriyor. Eubanks (1984: 2-3)’e göre bu çalışma İngilizce’de şu başlıklarla yayınlanmıştır: *Capital: A Critique of Political Economy* (1906-1909, ed.: J. Borchardt, çev. S. Trask), *Capital: A Critical Analysis of Capitalist Production* (1920, çev. S. Moore ve E. Aveling), *Capital: A Critique of Political Economy, The Process of Capital Production* (1929, çev. Eden ve Cedar Paul), *Capital: Process of Capitalist Production as a Whole* (1976, çeviren belirtilmemiş).

Kapital’in tamamı Türkçeye ilk defa Mehmet Selik tarafın-

dan 1965 yılında, metnin Almanca orijinali kullanılarak çevrilmiştir. Bu çeviri, *Kapital*'in Marx hayattayken yayınlanan birinci ve tek cildini kapsar. Daha sonra Alaattin Bilgi 1975 yılında çalışmanın İngilizce edisyonunu kullanarak bir diğer çevirisini yapar. Sol Yayınları tarafından basılan bu metin, *Kapital*'in "tamamını" içerir (Marx'ın dördüncü cilt olarak düşündüğü *Artık-Değer Kuramları* hariç) ve Türkçeye Almanca orijinali kullanılmadan tercüme edilir.

Türkçede bu tarihten önce de eksik başka birtakım çeviriler bulunmaktaydı – 1933 tarihini taşıyan ve Haydar Rifat tarafından çevrilen *Sermaye* ve 1936 tarihini taşıyan ve Suphi Nuri İleri tarafından çevrilen *Kapital* gibi. İleri'nin bu "çevirisi"nde Carlo Cafiero'ya ait Fransızca yayınlanan *kısaltılmış ve resimlerle süslenmiş* bir edisyon kullanılmıştır. Muhtemelen Türkçe harflerle yapılan ilk *Kapital* çevirisi budur. Ancak toplam 125 sayfadan oluşur ve resim ve karikatürlerle desteklenen bu çalışma, daha ziyade *Kapital* konusunda bir bilgilendirme metni sayılmalıdır.

Marx'ın *Kapital*'inin diğer dillere yapılan çevirileri içinde sadece Joseph Roy tarafından yapılan Fransızca çevirisi (1872) Marx tarafından okunmuş ve Fransa'daki işçi hareketleri ve büyük ölçüde Proudhon etkisi altında bulunan dönemin kuramsal tartışmaları göz önünde bulundurularak gerekli değişiklikler yapılmıştır. (Bugün Fransa'da en kolay ulaşılan edisyonunun Roy tarafından yapılan çeviriye dayanıp dayanmadığını bilmiyorum.) Ancak bu çeviri, *Kapital*'in başka bir dile yapılan ilk çevirisi değildir. Çalışmanın Rusça çevirisi Fransızca çeviriden birkaç ay önce yayınlanmıştır. Fakat bu edisyonun Marx tarafından okunup okunmadığını bilmiyoruz. *Kapital*'in diğer dillere yapılan tüm çevirileri Marx öldükten sonra Engels, Kautsky ve diğer editörlerin gözetiminde yayınlanmıştır. *Kapital*'in ilk cildi dışındaki ciltlerinin hiçbiri yazar hayattayken yayınlanmamıştır.

Türkçede *Kapital*:

– K. Marx. 1933. *Sermaye*. Çev. Haydar Rıfat (Şirketi Mürettibiye Matbaası): Bu metin, *Kapital*'in Türkçeye ilk çevrilme-

si girişimidir. Kitabın başındaki "Önsöz"de çevirmen Gabriel Dövil metni Türkçeye çevirirken karşılaştığı zorlukları şu şekilde anlatır:

> "Çok derin düşünenlerden olup içtimaî ve siyasî hayatta dünyada en büyük zelzeleyi yapmış bulunan Karl Marx'in mezhebine dair hukuk fakültesinde, mülkiyede, yüksek ticaret mektebinde, Ankaradaki hukuk mektebinde verilen küçük malûmattan, bir de Cavit Beyin ve dahiliye vekili Şükrü Kaya Beyin umumî bahisler arasında beş on sayfalık tercümelerinden başka bizde bir şeyler yoktur.
>
> Karl Marx'ın şaheseri olan *sermaye* belli başlı her dile çevrilmiş, bunun bütün medenî memleketlerde ulema tarafından müteaddit, muhtelif şerhleri, tefsirleri yapılmıştır. Bir derecede ki, bu kadar şerh ve tefsir mukaddes kitapların mecmuu hakkında yoktur; bu tercümeler, şerhler, tefsirler ve 'Marx kitapanesi' gibi namlarla çıkarılan ve ayrı ayrı âlimler tarafından ayrı ayrı bahislerine dair bastırılan eserler başlı başına binalar doldurabilir.
>
> Memleketimizde bir tarafta rubu asırdan fazla bir zamandır maliye, iktisat kürsülerini şerefle dolduran, diğer tarafta Avrupa'da yepyeni bir tahsil ile iktisat doktoru payesi alarak üç beş seneden beri dönmüş bulunan, yahut bu bahse müteallik tetebbülerini asıl kaynaklarında, tatbik terlerinde pek ciddî surette yürüten bir kaç mütehassıslarımız varsa da bu muhterem zevat birer vaided sebkeden mesaileri arasında henüz bu muhallet kitapları tercemeye başlamamışlardır.
>
> ...
>
> Bu küçük tercümeyi yaparken epey zahmetlere girdim. Yeni, yahut bizce yeni fikirlere yeni kelimeler bulmak lâzımdı; dert yalnız dilimizin yeni gidişine göre türkçe karşılık bulmaya dair tabiî endişeden değil, herhangi bir karşılık bulmaktaki güçlükten ileri geliyordu.
>
> Bu kelimelerden, tabirlerden bir kısmı ilk defa kullanılıyordu; bir kısmı son beş on sene içinde başka kelime ve tabirlerle ifade edildikleri halde bunları ben değiştiriyordum. Evimden

adeta hiç çıktığım yoktur, iltizam edup çıkmış olsam da müzakere edilebilecek şahsiyetler yok denilecek bir haldedir ..." (s. 5-6) [Metnin orijinal dilbilgisi ve imlâsı aynen korunmuştur].

Bu çeviride, diğer birçok Türkçe çevirinin aksine, *ware* (*commodity*) yerine "eşya", *wert* yerine "kıymet", *mehrwert* yerine "kıymet fazlası" kavramları kullanılmıştır.

– K. Marx. 1936 ve 1965. *Kapital*. Çev. Suphi Nuri İleri (İstanbul: İleri Biblioteği): Suphi Nuri İleri çevirisinde *Kapital*'in İtalyanca'dan Fransızca'ya çevrilen edisyonun kısaltılmış bir diğer edisyonunu kullanmıştır. "Türkçeye Çevirirken" başlığını taşıyan açılış notunda şu yorum bulunur: "Musa gibi, İsa gibi, Muhammed gibi Karl Marx da dünyaya mutluluk vermek için geldi, onlar gibi havarilere, ümmetlere malik oldu. Eskiler ahretle uğraştılar ve mazlumlara, bedbahtlara, fakirlere ölümden sonra mutluluk vaadettiler, bu yenisi ise ahiretle değil, dünyada iyilik vardır ve ben size o iyilikten vereceğim dedi. Eskiler ruha dayandılar, yenisi maddeciliği ileri sürdü. Hasılı eskiler mülkiyeti inkâr etti ve fakirleri başa çıkardı" (s. 3). Yürek hoplatan bu açık sözlülükten sonra çevirmen bir dipnotta yorumuna açıklık getiriyor: "Lâkin şunu da söyliyelim ki Marksizm asla bir din değil, ilmî bir doktrindir. Yukarıdaki izah tarzı sırf bu doktrinin sümulünün tebarüz ettirilmesi içindir." Suphi Nuri İleri açılış notunun devamında şunu da eklemiş: "Marx'ın (Kapital)i her dile çevrildiği halde henüz Türkçeye çevrilmemiştir.[26] Belki bu eserden daha uzun yıllar mahrum olacağız. Ben burada bu eserin birinci cildinin hulâsasını dilimize çeviriyorum. Hiç olmazsa şimdilik türkler de bu kadarını okumuş, bilmiş ve anlamış olsunlar." Küçük boyutlu bu kitabın tamamının 126 sayfa olduğunu ve "konu anlatımı"na destek olması için çizimler içerdiğini tekrar hatırlatalım. Suphi Nuri İleri'nin bu çevirisi 1965 yılında genişletilmiş ve *Kapital: "Özet"* başlığı altında Sosyal Yayınları tarafından yeniden yayınlanmıştır.

---

26 Bu bilgi doğru değil. Haydar Rıfat'ın Şirketi Mürebbiye Matbaası tarafından yayınlanan çevirisi 1933 tarihini taşır.

– K. Marx. 1937. *Kapital.* Çev. Hikmet Kıvılcımlı: Kıvılcımlı bu çalışmayı fasiküller halinde yayınlayarak birkaç yıl içinde tamamlamayı düşünmüştür. Ancak çalışma tamamlanmamıştır. Bu çalışmayı hazırlarken Kıvılcımlı'nın yayınladığı fasiküllere ulaşamadık.

– K. Marx. 1966, 1970, 1974 ve 1979. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi.* 5 Cilt. Çev. Mehmet Selik (Ankara: Sol Yayınları): *Kapital*'in Marx hayattayken yayınlanan ve Almanca orijinali kullanılarak Türkçeye yapılan ilk ve tam çevirisi Mehmet Selik'e aittir. Sadece ana metnin kendisini içeriyor olmasından dolayı bu yayınevinin diğer kitaplarından ayrılır; kitap hiçbir önsöze, daha önceden yazılan metin ya da konuşmaya, Merkez Komite açıklamasına, Almanca dışındaki dillere çevirenlerin yazdığı açıklama notuna vs. yer vermemiştir. Sol Yayınları yayın listesinde çevirinin 1979 yılına kadar çeşitli defalar basıldığını belirtiyor. 1974 yılında Odak Yayınları tarafından basılan çeviride Mehmet Selik'in açıklama notu, bu duruma ilişkin yayınevi ve çevirmen arasında bir sıkıntı olduğunun işaretini veriyor.

– K. Marx. 1974. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi.* 2 Cilt. Çev. Mehmet Selik (Ankara: Odak Yayınları): İlk olarak Sol Yayınları tarafından yayınlanan çeviri, çevirmen ve yayınevi arasındaki sıkıntı yüzünden 1974 yılında Odak Yayınları tarafından yayınlanmıştır. Mehmet Selik 1974'te basılan çeviriye şu açıklama notunu koymuş:

> "KAPİTAL'in Birinci Cildinin bu yeni baskısında gecikmiş fakat hâlâ zorunlu olan bir açıklamada bulunmam gerekiyor.
>
> Birinci Cild daha önce Sol Yayınları tarafından beş ayrı kitap halinde yayınlanmıştır.
>
> Birinci Kitap'da şu açıklayıcı ifade yer alıyordu:
>
> 'Karl Marx'ın eseri *Das Kapital*'in Birinci Ciltinin bütününü Mehmet Selik Almanca aslından dilimize çevirmiş ve [...] ile birlikte[27] İngilizce çevirisiyle karşılaştırdıktan sonra, Sol Ya-

27 Mehmet Selik'in ismini vermekte imtina ettiği kişi Erdoğan Başar'dır. Selik aynı kişi hakkında aşağıda Bay X olarak da bahsedecek.

yınları tarafından *Kapital* adı ile, Birinci Kitap Ocak 1966 tarihinde, ... , bastırılmıştır.'

İkinci Kitap'da ifade farklılık gösteriyordu:

' ... Dr. Mehmet Selik, eserin İngilizcesiyle de karşılaştırılarak, Almanca aslından dilimize çevirmiş; çeviriyi [...] ile birlikte gözden geçirdikten sonra, ... , bastırılmıştır.'

Üçüncü ve Dördüncü Kitaplarda aynen bu ifade yer alıyordu.

Beşinci Kitap'da ifade gene farklı:

' ... Dr. Mehmet Selik, Almanca aslından dilimize çevirmiş ve İngilizcesiyle karşılaştırdıktan sonra, ... , bastırılmıştır.

Görüldüğü gibi, aynı iş ve metin için üç farklı içerikli bir açıklama yapılmış bulunuyordu. Ve bu neresinden bakılırsa bakılsın, dürüst ve saygılı bir davranış değildi. Ve gene hemen belirtmeliyim ki, benim saflığımın ve iyi niyetimin ve heyecanımın sömürülmesinin sonucu olarak doğan bu duruma o zaman karşı çıkmış fakat engel olamamıştım.

...

Bu ifadelerin hiçbiri doğru değildir.

Gerçek şudur: Çeviri, söylendiği gibi, Almanca aslından yapılmıştır; İngilizce çevirisinden çeviri sırasında zaman zaman sadece yararlanılmıştır; metnin İngilizce metinle baştan sona bir karşılaştırılması ne çevirmenin kendisi tarafından ve ne de Bay X ile birlikte yapılmamıştır. Bunun gibi, Bay X ile birlikte yapılmış bir gözden geçirme olmamıştır.

Bay X başlangıçta Sol Yayınları sahibinin bir tür 'danışman'ı ve yakın dostu idi. Beşinci Kitap yayınlanırken aralarındaki 'iş' ve dostluk ilişkisi sınıra ermiş ve Bay X yayınevinden ayrılmış bulunuyordu. Ve Bay X'e *Kapital* çevirisinden bir 'pay' tanıma nedeni ortadan kalkmıştı" (s. 7-8).

1975 yılından itibaren Sol Yayınları tarafından basılan *Kapital* çevirisi Alaaddin Bilgi tarafından çalışmanın İngilizcesi kullanılarak Türkçeye aktarılmıştır. Yayınevi ve çevirmen arasındaki sıkıntının ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak bu durum 2011 yılına kadar gelecek tuhaf bir başka durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur: *Kapital*'in Almanca orijinalinden yapılan

Türkçe çeviri mevcutken yayınevi başka bir çevirmenin İngilizceden yapılan çevirisini basmayı tercih etmiş; ne bu konuda ne de çevirmen Selik'in ifadeleri konusunda herhangi bir açıklama gereği hissetmemiştir.

– K. Marx. 1975, 1978, 1986, 1993, 1997, 2000 ve 2004. *Kapital*. Çev. Alaaddin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları): Yukarıdaki açıklamalardan sonra bu çeviri hakkında başka herhangi bir not düşmek gereksiz görünüyor.

- K. Marx. 2011. *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*. Cilt I: *Sermayenin Üretim Süreci*. Çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan (İstanbul: Yordam Kitap). İlk olarak Sol Yayınları, ardından da Odak Yayınları tarafından basılan ve Mehmet Selik'e ait çevirinin "tamamlanmayan kısımları"nın Nail Satlıgan tarafından tamamlanmasıyla oluşan bu çeviri, Yordam Kitap tarafından 2011 yayınlandı. Almanca orijinali kullanılarak çevrilmiş olması nedeniyle Türkçedeki büyük bir eksiği doldurmaktadır. Mehmet Selik tarafından çevrilen bölümlerin içerdiği bazı kavramların (ve muhtemelen cümlelerin) Nail Satlıgan (ve görüşlerinden faydalanılan Erkin Özalp, Oktar Türel, Sungur Savran ve Ahmet Tonak) tarafından gözden geçirildiği (ve muhtemelen değiştirildiği) "Yordam Kitap'ın Notu" bölümünde belirtiliyor.

Yordam Yayınları tarafından yayınlanan bu çeviri, Marx'ın basılmasını istemediği "Dolaysız Üretim Sürecinin Sonuçları" başlıklı bölüme de yer vermektedir. Bu bölüm 875 sayfa olan kitabın 120 sayfasını oluşturmaktadır.[28] Ayrıca Almanca orijinali 33 bölüm olarak yayınlanan çalışma, *KMFE-CW*'deki gibi 25 bölüm olarak yayınlanmıştır. (Oysa "Yordam Kitap'ın Notu"nda Almanca aslına sadık kalındığı belirtilmişti. Bu konuda da herhangi başka bir not düşülmemiş.) Yordam Kitap'ın bastığı bu çeviride hem çevirmen Mehmet Selik'in hem de çalışmanın sahibi Karl Marx'ın orijinal metinlerine müdahale etmiş olmuyor muyuz?[29]

---

28 Bu konuda ayrıca bkz. Braun 1987.

29 Okuyucu, Sendika TV'nin *Kapital*'in "çeviri serüveni, önemi ve güncelliği üzerine" Nail Satlıgan'la yaptığı röportaja şu adresten ulaşılabilir: http://www.sendika.tv/index.php?eylem=izle&id=467 (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Engels'in politik iktisat metinleri

• PİM (E) 1: "Politik İktisadın Bir Eleştirisinin Anahatları" (1843) - *KMFE-CW*: III: 418-443.

Marksizmin kaynakları içinde politik iktisat metinlerine baktığımız zaman ilk metnin Marx'a değil Engels'e ait olduğunu görüyoruz. "Politik İktisadın Bir Eleştirisinin Anahatları" 1843'te Almanca olarak kaleme alınmış, 1844'te *Deutsch-Französische Jahrbücher*'de yayınlanmıştır. Marx, *Politik İktisadın Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde, Engels'in bu metinde politik iktisadın kategorilerinin "görkemli" bir eleştirisini yaptığını belirtir. Marx, aynı önsözde, Engels'in bulgularına aşağı yukarı aynı tarihlerde ulaştığını belirtir. Bazı kaynaklara göre Marx ve Engels bu metin sonrasında mektuplaşmaya ve birlikte çalışmaya başlamıştır.

Türkçede *Politik İktisadın Bir Eleştirisinin Anahatları*:

– K. Marx. 1970. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli (Ankara: Sol Yayınları): 27-37. Bu çalışmanın yer aldığı kitapla ilgili olarak PİM (M) 7'ye bakınız.

• PİM (E) 2: *İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu* (1845) - *KMFE-CW*: IV: 295-597.

İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu Engels'in ilk kitabıdır. 24 yaşındayken tamamlanmış ve ilk olarak Almanca basılmıştır. Daha sonra Amerika ve İngiltere'de yayınlanan bu çalışmanın İngilizcesini Engels kendisi düzeltmiştir. Bazı eleştirmenler Engels'in bu çalışmasını erken tarihli bir çalışma olarak kabul ederler. (Engels bunu Marx'a yazdığı mektupların birinde de söyler.) Özellikle de "Sanayi Devrimi" kavramsallaştırması üzerine kurduğu anlatısı, o dönem için büyük bir yenilik ve kuramsal katkıdır. Her ne kadar kavramı Engels bulmamış olsa bile, toplumsal tarih alanında yaygınlaşmasının, Engels'in bu çalışması sayesinde mümkün olduğu birçok yorumcu tarafından dile getirilir. Hobsbawm bu konuda şunları söylüyor: "[*İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu*] gerçekte, Marksist yöntemi, toplumun somut biçimde incelenmesine uygulayan, ilk geniş

çaplı girişimdi ve olasılıkla, Marx'ın ve Engels'in yazdıkları arasında marksizmin kurucularınca korunmaya değer bulunan ilk yapıttır. Ne var ki, Engels'in 1892 önsözünde de açıkça belirttiği gibi, yapıt, henüz olgunlaşmamış bir marksizm örneği değildi; ama onun 'embriyonik gelişiminin evrelerinden biri'dir. Olgunlaşmış ve tam biçimlenmiş bir yorum için Marx'ın *Kapital*'ini beklememiz gerekecektir."[30]

Türkçede *İngiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu*:

– F. Engels. 1997. *Kişisel Gözlemlerden ve Sağlıklı Kaynaklardan İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu.* Çev. Yurdakul Fincancı (Ankara: Sol Yayınları): Kitabın çevirisi için İngilizce bir edisyon kullanılmıştır. Bu edisyonun tam başlığı *1844'te Ingiltere'de Çalışan Sınıfın Durumu*'dur. Engels'in İngilizce edisyonunda çıkarmayı tercih ettiği bölümler Türkçe çeviride Almancasından çevrilerek kitaba yeniden dahil edilmiş ve (denildiğine göre) Engels'in otorize ettiği çeviride bulunan "bazı yanlışlar ve atlamalar" düzeltilmiştir (s. 402-403).

• PİM (E) 3: "*Fourier'in* Ticaret Üzerine'*si Hakkında Fragmanlar*" (1845-1846) - *KMFE-CW*: IV: 613-644.

Türkçede yayınlanmamıştır.

• PİM (E) 4: "İngiliz Tahıl Yasaları Tarihi" (1845): *KMFE-CW*: IV: 656-661.

Türkçede yayınlanmamıştır.

Marx ve Engels'in birlikte kaleme aldığı politik iktisat metinleri

Bu başlık altında yer alan metinlerin nitelikleri üzerine tek başına ayrı bir çalışma yapılması gerekir. Zira akademik çevrelerde Marx'ın düşüncesine ilişkin büyük önem taşıyan tartışmalar (fiyatlar ve değerler arasındaki ilişki üzerine olan "dönüşüm problemi" gibi) bu iki cilt içinde yer alır. *Kapital*'in II. ve III. ciltleri, Marx'ın politik iktisat üzerine yazdığı diğer birçok

30 Hobwsbawm 1999 [1975]: 10.

çalışması gibi, yazarın ölümünden sonra basılmış, Engels tarafından yayına hazırlanmıştır. Marx'ın literatürünün oluşması sürecinde rol sahibi editörler arasında Engels'in ayrı ve özel bir yeri olması gerektiği konusuna yukarıda değinmiştik. Bu nedenle bu iki kitabı burada sadece zikretmekle yetineceğiz.

• PİM (ME) 1: *Kapital II* (1885) - *KMFE-CW*: XXVI (II. Cilt): 6-532.

– K. Marx. 1976, 1979, 1992, 1997 ve 2003. *Kapital*. Cilt II: *Sermayenin Dolaşım Süreci*. Çev. Alaaddin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları): Kitap, Marx'ın çalışmasının İngilizce edisyonu kullanılarak Türkçeye çevrilmiştir.

• PİM (ME) 2: *Kapital III* (1894) - *KMFE-CW*: XXVII (III. Cilt): 5-897.

– K. Marx. 1978, 1990, 1997, 2003 ve 2006. *Kapital*. Cilt III: *Bir Bütün Olarak Kapitalist Üretim Süreci*. Çev. Alaaddin Bilgi (Ankara: Sol Yayınları): Kitap, Marx'ın çalışmasının İngilizce edisyonu kullanılarak Türkçeye çevrilmiştir.

Sonuç

Yukarıda listelenen kitapları incelerken, editörlerin ve yayınevlerinin sonradan yaptığı eklere ilişkin uzun yorumlarda bulunmamaya özen gösterdim. Ayrıca çeviri sorunlarıyla ilgili, bir ya da iki küçük dipnot dışında, hiçbir değerlendirme yapmadım. Konu hakkında yorum ve değerlendirmeleri, Marx konusunda uzman olan araştırmacılara bırakıyorum. Benim görebildiğim ve altının özenle çizilmesi gerektiğini düşündüğüm tek nokta (yani bu çalışmanın katkısı) şudur: Türkçede ve diğer dillerde Marx'a ve Engels'e ait politik iktisat metinleri, naif ve ampirik bir entelektüel tarih bakış açısıyla incelenemez. Bu yazarların kuramları bugüne gelinceye kadar birçok yapay müdahale sonucu değişmiş ve değiştirilmiştir. Bu değişikliklerin, kuramı, her zaman daha sofistike hale getirdiği sanılmamalıdır. Ayrıca, yapay seçilim adını verdiğimiz mekanizma, Marx'ın ve En-

gels'in sadece politik iktisat metinlerine etki eden bir olgu değildir. Yazının başında da belirttiğimiz gibi, Marx ve Engels dışında birçok yazarın metni ve aynı zamanda Marx ve Engels'in politik iktisat dışında kalan metinleri de bu ve buna benzer entelektüel seçilim mekanizmalarının süzgecinden geçerek bugüne ulaşmıştır. Yaşayan doğanın tarihinde olduğu gibi entelektüel tarihte de yapay seçilim, doğal seçilim gibi diğer seçilim mekanizmaları kadar gerçektir. Dikkat edilmesi gereken nokta, yapay müdahalelerin ("gen kirlenmesi", "genetiği değiştirilmiş organizmalar" ya da *eugenics* örneklerinde olduğu gibi) herhangi bir doğal ya da entelektüel felakete yol açmasını engellemektir. Bu süreçte, editörlere ve yayınevlerine büyük sorumluluk düşerken, okuyucular da metinler hakkında daha bilinçli ve seçici davranmalıdır.

Kıtlık / Fazla

Ozan Işler

Giriş

2008 Krizi'yle başlayan ve halen devam eden "Büyük Durgunluk" (*Great Recession*) dönemi, sadece Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri gibi kapitalizm merkezlerinin temellerini sarsmakla kalmadı; kriz dönemindeki sorunlara çözüm üretmekte aciz kalan, hatta krize giden otuz yıllık sürecin en büyük sorumlularından biri sayılabilecek olan anaakım iktisada karşı bir zamanlar duyulan güveni de yok etti. İlginç bir şekilde, bir yanda kıtlığın etkinliği bu süreç boyunca dünya genelinde artarken (örneğin, artan işsizlik, yoksulluk ve devlet borçları, azalan sosyal güvenceler, tüketim, tasarruf ve hayat kalitesi seviyeleri) diğer yanda da –en azından uluslararası şirket kârları ile banka sahipleri ve yöneticilerinin gelirlerindeki artışlardan görebildiğimiz kadarıyla– atıl artı değer astronomik seviyelere ulaştı; dahası, karamsar iktisadi beklentiler nedeniyle reel sermaye döngüsünün dışında bırakılan bu "fazla", kriz şartlarını daha da ağırlaştırdı. Bu durum, kapitalizme –özellikle de ultra-zenginler ("*%1*") ile diğerleri ("*%99*") arasındaki artan gelir adaletsizliğine– duyulan öfkeyi tetikleyip toplumun eleştirel oklarını yerleşik iktisat bilgisine yönlendir-

mekle birlikte, "kıtlık ve fazlanın garip birlikteliğini" de bir kez daha gözler önüne serdi.

Diğer bir deyişle, her ne kadar kendine özgü özellikler gösterse de, kapitalizmin tarihi döngüsünün bir parçası olarak da görebileceğimiz ve şimdiden "İkinci Büyük Buhran" (*Second Great Depression*) adıyla anılmaya başlanan bu dönemde, *kıtlığın* belirleyici özelliğinin, anaakım iktisadın neoklasik temellerinde belirtilenin aksine, her zaman ve her yerde geçerli olan tekil ve mutlak bir verimli kaynak kullanımı sonucuna yol açmadığını; örneğin, özelliklerini mal ve değer *fazlasıyla* karmaşık ve karşılıklı etkileşimler sonucunda ortaya koyarak atıl bir artı değer yaratabildiğini belki de daha önce olmadığı kadar açık ve net bir şekilde tecrübe ediyoruz. "İşgal Et!" ("*Occupy!*") hareketinin sembolize ettiği toplumsal öfkenin temelinde belki de bu tezat durum ve iktisat disiplininin bu durum hakkındaki "bilimsel bilinçsizlik" hali yatıyor. Öte yandan, bu süreçte sermayenin elde edilme, sahiplenilme ve kullanılma şekilleri hakkındaki tartışmaların dolayısıyla hızlanması Marx'ın yaklaşımında temel olarak aldığı "fazla" (*surplus*) kavramının önemini yeniden artırmakta ve anaakım iktisadın giderek daha fazla eleştirilmesi de bu düşüncenin neoklasik temelindeki "kıtlık" (*scarcity*) kavramının tartışılmasını gerektirmektedir.

"Fazla" yaklaşımını kullanma ihtiyacının ve bu kavramın sosyal sorunları açıklama gücünün arttığı bu güncel bağlamda, Karl Marx'ın kullandığı *kavramlarla* birlikte, düşüncesini yönlendiren iki temel *amacın* da yeniden –ama değişerek– önem kazandığını görüyoruz: (1) Marx'ın üretim odaklı 19. yüzyıl kapitalizminin "temel işleyiş mantığını" anlama amacı, yerini tüketim ve finans odaklı 21. yüzyıl kapitalizminin "üstbelirlenen (*overdetermined*) süreç ve söylemlerinin" anlamlandırılması ihtiyacına bırakırken, (2) Marxçı iktisadın kendine kuramsal bir yaşam alanı açabilmek için zamanın "burjuva siyasal iktisadını" temelden eleştirme çabası, yerini günümüz anaakım iktisadına alternatif olacak çoğulcu iktisadi bilgiler üretmenin aciliyetine bırakmakta. Ancak, "katı olan her şeyin eriyip havaya karıştığı, kutsal olan her şeyin değersizleştiği ve insanın sonunda hayatının

gerçek yaşam koşullarını ve kendi türünden olanlar ile ilişkilerini aklı başında duyularıyla karşılama zorunluluğunu duyduğu" böyle bir dönemde, bilgi birikimimizin hangi dallarına nasıl tutunabileceğimizi öngörmek, hangi yaklaşımları referans almaya devam edip hangi kavramları reddetmemiz gerektiğini bulmak da oldukça zor olacaktır (Marx ve Engels 1980: 38-39).

İşte bu yazı, günümüz şartlarında yerleşik iktisadı temelden eleştirme ve bu eleştiri sonucunda alternatif iktisadi bilgilerin gelişebileceği kuramsal bir yaşama alanı oluşturma amaçları doğrultusunda kullanılabilecek bazı olası ve muhtemelen geçici referans noktalarını gözden geçirecektir; bu bağlamda, özellikle de kıtlık kavramının yerleşik iktisattaki ayrıcalıklı yerinin zayıflatılması gerektiğini savunacaktır. Benzer şekilde bu yazı, Marx'ın emek değer kuramında temel bir referans olarak kullandığı fazla kavramını yeniden düşünerek yerleşik iktisadın eleştirisi sonucunda ortaya çıkan kuramsal boşluğun doldurulabileceği önerisinde bulunan bir başlangıç, bir deneme olarak da görülebilir.[1] Öte yandan, böyle bir önerinin başarılı olması, yani Marx'ın kendi döneminde gerçekleştirdiği düşünsel devrimlerin günümüz tarihsel bağlamında yinelenmesine katkı yapabilmesi için Marx'ın düştüğü hataları tekrarlamaktan kaçınmak, Marx'ın iktisadi kuramını, felsefi yaklaşımını ve uyguladığı yöntemleri de doğal olarak bu eleştiriye tabi tutmak gerekecektir. Bu yazının önemini vurguladığı "fazla" kavramı da dolayısıyla, Marx'ın düşüncelerinden oldukça farklı bir hal alacaktır; fazlanın bu yazıda altı çizilen özellikleri mecazi ve günlük kullanımlarında açığa çıkan, kıtlığın mutlak olmadığı durumlarda etkisini gösteren, hatta bu etkisizliğe katkıda bulunan etmenlerden oluşuyor. Garip bir şekilde, "fazla" kavramının güncel bağlamda önem kazanması bizi bir yandan Marx'a yaklaştırırken, bu kavramın yeniden düşünülmesi ise diğer yandan bizi Marx'tan uzaklaştırmaktadır.

---

1 Bu konuyu –özellikle de burada getirilen eleştiriler ışığında ortaya çıkan alternatif kuramsal zemini– daha geniş bir bağlamda incelemek isteyen okur, yazarın Aralık 2009'da California Üniversitesi'nin Riverside Kampüsü'nde iktisat alanında tamamladığı *From Scarcity to Surplus: A Contribution to the Critique of Neoclassical Foundations* adlı doktora tezine bakabilir.

Kıtlık/fazla –en azından "fazla" kavramını iktisat biliminin geleneksel başlangıç noktası sayılan Adam Smith ve Smith'in düşüncelerini derinden etkileyen Fizyokratlar'dan beri– iktisadi düşüncenin yapısını ikiye bölerek varlığını sürdürmüş olan ve kapitalizmin içerdiği sosyal ilişkileri bu iki farklı ve birbirini dışlayan yaklaşıma göre anlamaya çalışan bir ikilik (*duality*) olarak görülebilir.[2] Günümüz anaakım iktisadının neoklasik merkezinde bulunan "kıtlık" kavramının, bir metanın değerinin piyasadaki arz-talep ve kullanım ilişkileri içinde belirlendiği düşüncesini ve bu piyasadaki tüm üretici ve tüketicilerin ellerindeki kıt kaynakları en verimli şekilde kullanmaya mutlak şekilde odaklanmış oldukları varsayımını temsil ettiğini düşünebiliriz. Klasik siyasal iktisadın, Marx'ın ve Marx'tan etkilenmiş günümüz radikal iktisadi ve sosyal kuramın temelinde bulunan "fazla" kavramını ise, bir metanın değerinin üretim sürecinden kaynaklandığı; süregelen tüm toplumların farklı şekillerde de olsa asgari gerekli üretim maliyetlerinin üzerinde bir değer fazlası üretmek zorunda olduğu; kapitalist üretim ilişkilerinde ortaya çıkan meta ve değer fazlasının üretim, sahiplenme ve dağıtılma noktalarında kendine özgü özellikler gösterdiği düşüncelerini isimlendirmek için kullanabiliriz.

Madeni bir paranın iki yüzü gibi iki zıt yöne bakan bu yaklaşımlardan birinin reddedilerek diğerinin benimsenmesi, iktisadi ilişkilerin bazı özelliklerini vurgulayıp ön plana çıkarırken diğer bazı özelliklerini de doğal olarak kuramsal geri planın, diğer bir deyişle bilimsel bilinçdışının karanlıklarında bırakmaktadır. Örneğin, iktisadi ilişkileri piyasa ilişkileri olarak ele alan anaakım iktisat ve kullandığı "kıtlık" bakış açısı, "insan doğasını" değişmez ve mutlakıyetçi bir "en çok faydayı elde etme" mekanizmasına indirgemekte, gelir dağılımı ve mülkiyet haklarını olduğu gibi kabul ederek kapitalizmin tarihsel ve sosyal boyutlarını göz ardı etmekte ve dolayısıyla da bir toplumdaki güç ve hâkimiyet ilişkilerini görmezden gelip iktisadi ilişkile-

2 Adam Smith sonrası klasik iktisadi düşüncedeki değer kuramlarının ayrıntılı ve karşılaştırmalı incelemesi için Maurice Dobb'un *Theories of Value and Distribution since Adam Smith* adlı eserine bakılabilir (Dobb 1973).

rin tümünü bir alışverişteki iki tarafın rıza ve uyumuna benzetebilmektedir (Hunt 2002: 80). Buna alternatif olarak kullanılagelmiş "fazla" bakış açısı ise, her ne kadar kapitalizmi tarihsel ve sosyal bir ilişkiler ağı olarak açıklayıp toplumdaki çıkar çatışmalarını ve güç dengelerini vurgulasa da, bunu yaparken, belki de dayandığı felsefi kavram ve varsayımların yeterince esnek olmaması ya da fazlaca "kibirli" olması nedeniyle, eksik bir değer teorisiyle yetinmek zorunda kalmaktadır; örneğin, amaç-araç ilişkilerine değer kuramında yeterince önem vermemekte ya da klasik anlamıyla üretim süreci dışında kalan (ücretsiz ve söylemsel olabilen) emeğin de değer üzerinde etkiselliği olduğunu, diğer bir deyişle fazlanın, dağıtım ve kullanım şekillerini belirleyebildiğini göz ardı edebilmektedir.

Öte yandan, bu yazıda kıtlık/fazla ikiliğine yapılan vurgunun amacı, iktisattaki "kıtlık" kavramının temsil ettiği "piyasa bakış açısı" ile "fazla" kavramının temsil ettiği "üretim bakış açısının" tarihsel ve derinlemesine bir karşılaştırmasını yapmak değil; her ne kadar önemli olsa da, bu bilindik hikâyenin bize bu yazıdaki en büyük katkısı, tekil bir kuramsal bakış açısının yanlılığını ve eksikliğini göstererek çoğulculuğun önemini hatırlatmak olacaktır. Kıtlık/fazla ikiliğiyle bu yazıda asıl vurgulanmak istenen, bu kavramların günümüz iktisadın teknik söylemlerinin gölgesinde –bilinçdışında– kalan mecazi ve gündelik anlamlarını kullanarak, "iktisadi değeri" yeniden düşünebileceğimiz alternatif kuramsal bir alanın oluşturulabileceği olasılığından bahsetmektir. Eğer, sosyal bir olgu olan iktisadi değerin belirlendiği zemini, olabildiğince geniş bir şekilde amaç-araç ilişkilerine ve sosyal kullanım şekillerine eşlik eden "söylemsel değerlendirme süreç ve sahaları" olarak tanımlayabilirsek, gündelik anlamları doğrultusunda "basitleştirilmiş" olan kıtlık ve fazla kavramlarının birlikte kullanıldığı kuramsal bir çalışma alanı bu iktisadi süreç ve sahaları anlamamıza yardımcı olabilir. Dolayısıyla bu yazı, kıtlık ve fazla kavramlarının olası bir kuramsal birlikteliğinin potansiyelini ve böyle bir kuramsal alanı oluşturmak için bir önşart olarak gereken kıtlık/fazla ikiliğinin "yapıçözümünün" önemini vurgulamayı amaçlamaktadır.

Böyle bir çözümleme denemesine başlamadan önce, yine madeni bir parada vücut bulan iki zıt bakış açısının –hem bu zıtlığa rağmen hem de bu zıtlık yüzünden– sırt sırta verecek kadar yakın olması gibi, kıtlık/fazla ikiliğindeki farklılıkların da bu iki tarafı birbirlerine sürpriz bir biçimde yakınlaştırdığını görmemiz gerekir. Öyle ki, az önce de ima edildiği gibi, bu iki farklı bakış açısından her biri kendisini ancak ötekini dışlayarak tanımlayabilmiş; dolayısıyla bu tanımlanma sürecini zımni de olsa ötekini referans alarak tamamlayabilmiş ve sonuç olarak eksikliklerini ancak birbirlerinin tamamlayabilecekleri yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Marx'ın kuramında yerleşik anlamıyla fazla, emeğin bir kıtlık kavramı olarak görebileceğimiz sosyal olarak şart olan asgari geçim seviyesinin üzerinde ürettiği değer olarak tanımlanabilirken; neoklasik anlamıyla kıtlık ise, fazlanın etkiselliğinin hem ontolojik ve hem de epistemolojik imkânsızlığı varsayımı üzerine kurgulanmıştır. Dolayısıyla, bu yazıda da göreceğimiz gibi, artan güncel önemiyle fazla kavramı ve bunun eleştirisi, kıtlık kavramındaki mutlakıyetçi insan doğası yaklaşımını sorunsallaştırıp geliştirme imkânı yaratırken; kıtlık yaklaşımının kullanım şekillerine yaptığı vurguyu yeniden düşünmek de, fazla kavramı odaklı değer kuramlarındaki ücretli emeğe indirgemeci yaklaşıma çoğulcu bir karakter katabilir.

Özet

Yukarıda belirtilen nedenler doğrultusunda kıtlık/fazla ikiliğini çözmenin önemini vurgulamaya çalışan bu yazı, önce bu ikiliğin iki uç noktasını "Kıtlık Ekonomileri" (*Economies of Scarcity*) ve "Fazla Ekonomileri" (*Economies of Surplus*) adlı bölümler altında irdeliyor ve sonrasında, kıtlık ve fazlanın karşılıklı etkileşiminin incelenebileceği alternatif bir çalışma alanı öneriyor.

Bu eleştirel stratejinin sonucu olarak, (1) Marx'ın düşüncesinde merkezî bir önemi olan fazla kavramı ile anaakım iktisadi söylemin neoklasik temellerindeki kıtlık kavramının ortak

yapısal sınırlarının belirlenmesi, (2) kıtlık ve fazla kavramlarının yerleşik kuramsal anlamlarından mecazi özellikleri aracılığıyla bağımsızlaştırılıp –daha geniş bir bakış açısı kazanmak için "birkaç adım geri atarak"– gündelik anlamlarıyla yeniden tanımlanması ve bu normatif ve edimsel bağlamda birbirleriyle ilişkilendirilmesi, ve sonuç olarak (3) iktisadi değer kavramını amaç-araç ilişkilerini anlamlandıran "söylemsel sahalardaki" (*discursive fields*) belirsiz sosyal değerlendirme süreçleri olarak kurgulayarak bu süreçleri anlamak için kullanılabilecek alternatif ve güncel bir iktisadi çalışma alanının altyapısının oluşturulması amaçlanıyor.[3]

Makalenin "Kıtlık Ekonomileri" adlı ilk bölümü, özet olarak, günümüz anaakım iktisadın karmaşık çeşitliliğinde, rasyonel seçim teorisinin fayda fonksiyonu aracılığıyla yerleştirdiği belirli bir söylemsel düzenin ayırt edilebileceğini savunuyor. Bu düzenin bir kısmı kolayca fark edilebilir ve dolayısıyla da bilindik olan yapılardan kurulmuş iken, diğer bazı kesimleri ise gizli felsefi varsayımların somutlaşması sonucu ortaya çıktığı için, etkileri iktisadın bilinçdışında kalan yapılarından oluşabiliyor. Bu ilk bölümde, kıtlık kavramının fayda fonksiyonu aracılığıyla kullanımı sonucu beliren "Kıtlığın Mutlak Hâkimiyeti" (*Dominance of Scarcity*) gizli varsayımının nasıl somutlaştığı, bu sürecin neden sorunlu olduğu ve bu yaklaşıma alternatif olabilecek kuramsal bir açılımın nasıl olabileceği tartışılıyor. Bu gizli varsayımın somutlaşması sonucunda anaakım iktisat –her ne kadar amaç-araç ilişkileri iktisadi değerin belirlenmesinde öncü etkenlerden olsalar da– tüm amaç-araç ilişkilerini kıtlığın ancak mutlak şekilde hâkim olduğu tek tip bir davranış biçimi olarak inceleyebiliyor. Dahası, bu tip "bilinçdışı" yapılanmalar günümüz anaakım iktisadın nasıl ideolojik bir aygıta dönüşe-

3 Michel Foucault, güç ilişkilerinin söylemsel dilin yapısında vücut buluş şekillerini incelemek için oluşturduğu "söylemsel saha" kavramını *Bilginin Arkeolojisi* adlı eserinde detaylandırır. Özetle Foucault, bir söylemsel sahanın, ait olduğu sorunsal hakkında üretilen bilgileri denetleyen bazı gizli ve açık kural ve yapılar içerdiğini, bir konu hakkında nelerin düşünülüp düşünülemeyeceğini yine söylemsel sahanın yapısının belirlediğini ve dolayısıyla "doğrunun" bu yapıların içinde ortaya çıkan bir değer olduğunu anlatır (Foucault 1972).

bildiğini, kısmen de olsa, açıklıyor. Çünkü fazlanın kıtlık kavramı içinde gizli bir şekilde ve ancak imkânsız bir durum olarak var olması, fazla ekonomilerinin düşünülmesini de olanaksızlaştırıyor. Bu soruna çözüm olarak, neoklasik temellere alternatif olabilecek bir yaklaşımın, kıtlığın değişken bir etkiselliğinin olduğu ve bunun iktisadi "davranış şekillerini" (*form of behavior*) de değiştirebileceğini kavraması gerekiyor.[4]

Yazının "Fazla Ekonomileri" adlı ikinci bölümü ise, güncel önemi artan fazla kavramına, ihtiyaç duyduğu kuramsal esnekliği kazandırmak için, ilk bölümdeki eleştirinin sonuçları doğrultusunda ilerliyor. Anaakım iktisadın neoklasik temelleri "fazlanın etkiselliğini" (*effectivity of surplus*) göz ardı edip ve bu etkiselliğin sosyal ilişkileri yönlendirme şekillerinin düşünülmesini imkânsızlaştırırken; bu görüşün eleştirisi, kıtlığın mutlak etkinliğini reddederek, fazlanın amaç-araç ilişkileri etrafındaki söylemsel değerlendirme ve uygulama süreçleri içerisindeki etkiselliğine kuramsal bir işlevsellik katıyor. Buna göre, fazla kavramının kuramsal bağlamlarda aldığı mecazi özellikler (*metaphorical qualities*) hem Marx'taki fazla kavramını klasik siyasal iktisattaki fazlı kavramından ayırmamıza hem de Marx'taki fazla kavramını yeniden düşünmemize olanak sağlıyor. Fazla kavramına bu alternatif yaklaşım, hem amaç-araç ilişkilerine yaptığı vurguyla Marx'ın değer kuramında kullanım değeri kavramının rolünü etkinleştirerek hem de değer fazlasının belirsiz söylemsel boyutunu ön plana çıkararak Marx'tan ayrılıyor.[5]

"Kıtlık Ekonomileri" bölümündeki kıtlık kavramı eleştirisini ve "Fazla Ekonomileri" bölümündeki mecazi anlamlar doğrultusunda genişletilen fazla tanımını kullanan makalenin "Kıtlık-Fazla" adlı sonuç bölümü, fazla kavramının günlük kullanımda ortaya koyduğu edimsellik (*performativity*) ve normatif özellikler sonucunda kullanım ilişkilerinde ortaya çıkan söylem-

4 Anaakım iktisattaki "ideoloji sorunu" ve "gizli varsayımların somutlaşması" hakkında yazarın daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. İşler 2011a.

5 Yazarın kullanım değerlerindeki söylemsel belirsizliği kullanım değeri ve artı değer kavramları ile daha ayrıntılı bir şekilde ilişkilendirdiği yazı için bkz. İşler 2011b.

sel belirsizliği vurguluyor ve amaç-araç ilişkilerinin süregelen, tamamlanmamış ve belirsiz söylemsel anlamlandırma süreçleri olarak düşünülebileceğini savunuyor. Bu doğrultuda kurgulanan kuramsal bir düzlemde, iktisadi değerin, kıtlığın etkiselliği ile fazlanın etkiselliğinin karşılıklı etkileşim halinde bulunduğu belirsiz bir söylemsel sürecin içinde ortaya çıktığını düşünebiliriz. Bu yaklaşım, fazlanın olası kullanım şekillerine yön verebilecek çoğulcu politikaların önünü açabilir.

Bölüm I: "Kıtlık ekonomileri"

Lionel Robbins, *İktisat Biliminin Doğası ve Önemi Hakkında Bir Makale* adlı eserine anaakım iktisadın artık kalıplaşmış olan tanımıyla başlar –"İnsan davranışlarını amaçlar ve farklı kullanımları olan kıt araçlar arasındaki bir ilişki olarak inceleyen bilim,"– ve "öznel değer" ile "rasyonel seçim" kuramlarının işleyiş mantığını örneklerle anlatarak devam eder; Robbins'in kendinden emin, ödün vermeyen ve otoriter üslubuyla bu eser, anaakım iktisatçıların kendilerini tanımlamakta kullandığı başlıca kimliği pekiştiren bir referans noktası işlevi görür (Robbins 1972: 16). Buna göre, "iktisadi yaklaşım," uygulandığı tüm bağlamlardan tamamıyla bağımsız şekilde işleyen bir *davranış biçiminin* incelenmesine indirgenebilir; iktisat siyasal, tarihsel, sosyal, kültürel ve etik unsurlardan böylece "arındırılırken," kapitalizm, emek, sömürü, fazla ve diğer benzer temel iktisadi kavramlar yerini "tasarruflu davranış" (*economizing behavior*) diyebileceğimiz belirli bir davranış biçimine bırakabilir. Bir sorunsalı "iktisadi" kılan şey, artık belirli nesnelerin (örneğin, para, sermaye, emek, meta, vb.) doğası değil, burada "kıtlık" kavramıyla işaret ettiğimiz ve kaynakların kıtlığından kaynaklanan evrensel bir seçim yapma ve davranış şeklinin mantığıdır.

Anaakım iktisadın, artık her ne kadar giderek azalıyor olsa da bir zamanlar güçlü olan inandırıcılığı, önemli ölçüde, kuramsal temellerinde yatan tüm insan davranışlarını kıtlığın hâkim olduğu amaç-araç ilişkileri bağlamında açıklayabilme inanç ve idealinden kaynaklanıyor. Bu yaklaşımın mantığını

yansıtan en önemli kuramsal araçlardan biri ise "fayda fonksiyonunun maksimizasyonu" olarak düşünülebilir. Bu kuramsal zemin, amaç-araç ilişkilerinin tamamıyla sabitleşmiş ve bireyin elindeki kıt kaynaklardan en fazla yararı çıkarma amacında tamamen motive olmuş bir ana indirger. Diğer bir deyişle, neoklasik temellere dayalı anaakım iktisadi yaklaşımlar, insanların "teşviklere" göre hareket ettiğini öne sürerken, kuramsal incelemelerine bu "teşviksel yapının" zaten yerleşmiş olduğu düşüncesiyle başlamak durumunda kalırlar.

Robbins sonrası anaakım iktisadın temel olarak aldığı rasyonel seçim teorisindeki –herhangi bir somut içerikten tamamıyla arınmış ve ilk bakışta hiçbir belirli kıt nesnenin kullanımını içermek zorunda olmayan– bireysel "tercihlere" yapılan vurguda bile, bu davranış şekli ve mantığının geçerli olmaya devam ettiğini görüyoruz.[6] Rasyonel seçimin bir tercih meselesi olarak görüldüğü bu soyut bağlamda bile, yapılan herhangi bir seçim feragat edilmiş fırsatların maliyetini ve dolayısıyla seçilen ile diğer alternatifler arasında bir ödün verme sorununu ima ettiği için kıtlığın etkinliğini gizli bir şekilde de olsa kuramın merkezinde taşımaya devam eder.

Rasyonel seçim teorisindeki bu yaklaşım, kıtlığı sosyal ve tarihsel bağlamından ve tercihlerin olası farklı somut içeriklerinden kurtararak anaakım iktisada kuramsal bir esneklik kazandırır; fayda fonksiyonunun maksimizasyonu varsayımı ise, bireyin her zaman kaynaklarından en fazla yararı kazanmaya çabalayacağını ima eder. Diğer bir deyişle, ne neoklasik temellerin ontolojik zemininde fazlanın (*surplus*) etkiselliğine yer vardır ne de bu kurama göre seçim yapan soyut bireyin epistemolojisi fazlanın varlığından etkilenebilir. Ancak, eğer amaç odaklı araç ya da kıt kaynak kullanımları mantıksal olarak kıtlığın tek başına baskın olduğu bir "seçim anına" indirgenebiliyorsa,

---

6 Son dönemde bu sınırları genişletme uğraşında olan davranışsal iktisatta tercihlerin ortaya çıkışının bireyin bilişsel kapasitesindeki kısıtlamalara indirgendiğini ve bu gözlemler doğrultusunda "yeni" fayda fonksiyonlarının türetildiğini görüyoruz; dolayısıyla, kıtlığın mantığının, anaakım iktisadın neoklasik temellerine eleştirel yaklaşan davranışsal yaklaşımların önemli bir bölümü için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

bu seçim anı öncesinde amaç-araç ilişkilerinin *anlamlandırıldığı* bir süreç ile bu seçim anı sonrasında seçimlerin *uygulandığı* bir süreç de en azından mantıksal bir zorunluluk olarak var olmalıdır. Karar verme ve uygulama süreçleriyle ilgili çok çeşitli zorluklar taşıyabilen ve günlük hayattan oldukça aşina olduğumuz bu seçim anı öncesi ve sonrası süreçler, fazlanın etkin olduğu alanlar olarak düşünülebilir; amaç, araç ve anlam fazlaları nedeniyle, örneğin, kararsızlıklar yaşanabilir, kararlar ertelenebilir hatta tercihler ve davranış şekilleri değişebilir. Öte yandan, anaakım iktisadın neoklasik temelleri, tüm bu değerlendirme, teşvik ve uygulama süreçleri ile bunların mantıksal sonuçlarını bireyin tercihlerine indirgeyerek göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, kıtlığın mutlak olmadığı bu süreçlerde fazlanın olası etkileri de görmezden gelinmiş olur. Amaç-araç ilişkilerinin tamamıyla mantıksal bir düzleme indirilmesi sonucunda tercihlerin oluşma sürecini incelemeyen neoklasik yaklaşım, kavramsal kullanışlılığı ve yararlarına rağmen, kendi varsayımları tarafından sınırlanır.

Bu "tasarruflu davranış" biçimi herhangi bir somut içerikten yoksun olarak kurgulandığı için, kıtlık ilişkisi, içeriğini ve anlamını her bir uygulama ve modelin somutlaşan bağlamında kazanır. Neoklasik yaklaşımın birçok anaakım iktisat alt-dalında temel olarak alınmasında bu esnekliğin önemli bir rolü olduğunu söyleyebiliriz; örneğin, seçim teorisindeki soyut kıtlık ilişkisinin, oyun teorisinin bağlamında stratejik bir boyut kazandığını, dahası, kıtlığın ne anlama geldiğinin bir oyunun "hikâyesi" tarafından belirlendiğini görebiliriz. Ancak, burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, "kıt kaynakların en verimli kullanımı" yaklaşımının tüm bu farklı anlamlar kazandığı bağlamlara bazen açık bazen de gizli olarak özündeki mantığı ve varsayımları taşıdığıdır. Diğer bir deyişle, "tasarruflu davranış" şekli ya da kıtlığın temel işleyiş mantığı, uygulandığı bağlamlarda kazandığı somut anlamlardan bağımsız ve sabittir; herhangi bir seçim sorunu kıt kaynakların tam verimli kullanımı sorunu olarak kurgulandığı ve dolaylı olarak fazlanın ektisinden tamamıyla arınmış olduğu varsayıldığı müddetçe, bu

ancak kıtlığın mutlak işleyiş mantığının geçerli olduğu bir durum olarak ele alınabilir. Kıt kaynakların belirli nesneler veya ölçülebilir değişkenler olmadığı bağlamlarda bile bu temel mantık geçerli olacaktır.

Bu mutlak kuramsal yapının yanında, "kıtlık" yaklaşımının günümüz iktisadında bu kadar yaygın olmasındaki bir başka önemli neden de kıtlık sorununun tarihsel önemidir. Günlük anlamıyla kullandığımızda "insan olma halinin" önemli özelliklerinden birini tanımlamak için ortaya çıkan kıtlık kavramı, doğal ve sosyal sınırlamalar içinde yaşamak zorunda kalan insanların bu durum karşısındaki olası ussal yaklaşımlarını açıklamakta yardımcı olur. Bir salgın sırasındaki ilaç kıtlığını ya da bir savaş veya felaket sırasındaki erzak kıtlığını hayata dair gerçekçi örnekler olarak düşünürsek, kıt kaynakların insanları nasıl ellerindekinden en çok faydayı elde etmeye zorladıklarını kafamızda canlandırmamız da kolaylaşır. Öte yandan, neoklasik temelleri oluşturan kıtlık kavramı, tüm yer ve zamanlarda geçerli olacak şekilde, yani, inandırıcılığını aldığı tarihsellikten büyük ölçüde kopuk olarak tasarlanmıştır. Dolayısıyla, kıtlığın daha az etkin olduğu, etkin olmadığı ya da tam tersine fazlanın daha etkin olduğu tarihsel dönemlerdeki davranış şekilleri ile kıtlığın mutlak olarak etkin olduğu durumlardaki davranış şekilleri arasında bir fark gözetmez.

Soruna –kıtlık durumunun düşünceyi değil de düşüncenin ya da kıtlık sorununa yaklaşımın sosyal ilişkileri etkilediği– tam ters açıdan yaklaşan bir örnek ele alırsak, bireyciliğin ve para kazanma hırsının ön plana çıktığı günümüz kapitalist kültüründe, farklı davranış biçimlerinin giderek maliyet-fayda analizi zemininde değerlendirildiği ve bu indirgemeci yaklaşımın farklı bağlamlara yayılması sonucunda daha önceleri fazlanın etkinliğinin hissedildiği ve dolayısıyla neoklasik anlamıyla "iktisadi" olmayan alanların da bu neoklasik iktisadi mantığa göre işlemeye başladığı tarihsel süreçler yaşıyoruz. Davranış şekilleri ve uygulandıkları alanlar arasındaki bu ilginç ve iki taraflı tarihsel ilişkinin açıklanması ihtiyacı, iktisat bilimine duyduğumuz merak ve ilgiyi de artırıyor. Ancak, anaakım iktisat,

bu süreci varsaydığı bir mantıksal sonuca göre incelemekte, "kıtlığın mutlak hâkimiyeti" diyebileceğimiz belirli bir davranış şeklinin tüm diğer olası davranış şekillerini ortadan kaldırmış bir şekilde ön planda olduğunu düşünmektedir.

Bu öze indirgeyen, evrenselleştiren ve mutlak nedensellikler arayan reflekslerin, anaakım iktisattaki "baskınlık felsefesi" (*philosophy of dominance*) adını verebileceğimiz yaklaşımın doğal ama sorunlu bir sonucu olduğu söylenebilir. Örneğin, fayda fonksiyonunun uygulanması sonucunda ortaya çıkan kuramsal düzeni söylemsel bir "somutlaşma" süreci olarak ele alırsak, bu süreç içinde kıtlığın kuramsal baskınlığının belirmesini ve bu durumun yarattığı sorunları da daha net görebiliriz. Rasyonel seçimin soyut yapısı daha somut bağlamları anlamlandırmak için kullanıldığında –örneğin, fayda fonksiyonunu temel alan modeller kurgulandığında ve bu modeller sosyal olguları "temsil" etmeye başladığında– kıtlığın varlığının davranış şekilleri üzerinde mutlak bir belirleyiciliği olduğu sonucunun ortaya çıkmasını, bu söylemsel somutlaşmanın derin bir izi olarak görebiliriz. Somutlaşma sürecinde ortaya çıkan bu tür izleri takip edersek anaakım iktisadi bilginin kendisini nasıl sınırlayıp sorunlu hale getirdiğini açıklamaya çalışabiliriz.

Bu izlerden sadece biri olan "kıtlığın mutlak hâkimiyeti" gizli varsayımı, amaç-araç ilişkilerini anlamlandıran bireysel seçimin, kıtlığın somut ve değişken tarihsel bağlamından bağımsız bir şekilde, kıt kaynaklardan en fazla faydanın mutlak olarak elde edilmeye çalışıldığı bir durum olarak gözlenebilir; bu yaklaşım "değer fazlasını" ya da "artı değeri" kuram dışı bırakır. Diğer bazı izler de, benzer ve ilginç şekillerde, kıtlığın mutlak olmadığı durumları ve dolayısıyla fazlanın etkiselliğinin farklı boyutlarını gizler; matematiksel dilin sosyal gerçeklikte gizlenen "doğruları" mükemmel bir şekilde "temsil etme" kapasitesinin olduğuna inanılması ve iktisadın araştırma alanı içinde olsa da günlük dilin insan davranışları üzerindeki yanlı etkiselliğinin göz ardı edilmesi "anlam fazlasının" (diğer bir deyişle, "artı anlamın") incelenmesini imkânsızlaştırırken, bireyin çıkarlarının kişinin kendine belirsiz olması ihtimalinin yok sayıl-

ması "arzu fazlasını" (diğer bir deyişle, "artı arzuyu") kuramsal incelemelerin dışına itmektedir. Dolayısıyla iktisadi değer ile iktisadi davranış şekilleri arasındaki değişken süreçler, kıtlık ekonomileri içinde durağan bir ilişki olarak görülmektedir. "Kıtlığın mutlak hâkimiyeti" gizli varsayımının izleri ancak bu somutlaşma süreci sonunda görünebildiği için, neoklasik iktisadi temellerin bu sınırları zımni olarak ortaya çıkabilir; bunun nedeni ise, özetle, değişen kıtlık seviyelerinin etkisinin maliyet ve fiyat değişkenleri aracılığıyla temsil edildiğini varsayan neoklasik temellerin, kıtlığın bu değişen etkiselliği karşısında davranış biçimlerinin sabit olacağını varsaymasında yatar. Dolayısıyla, bu durumu neoklasik yaklaşımın ontolojik ve epistemik varsayımlarının temelindeki baskın olma şartıyla ilişkilendirebilir ve fazlanın incelenmesinin önünde ideolojik bir engel yarattığını savunabiliriz.

Bu noktada, değer kavramını amaç-araç ilişkileri ile bağdaştırmaktan vazgeçmeyen ama bu baskınlık felsefesini eleştiren alternatif iktisadi yaklaşımların önündeki seçeneklerden biri, kıtlığın mutlak olarak hâkim olmadığı bir kuramsal ontoloji inşa etmek ve dolayısıyla anlamlandırma, karar verme ve uygulama şekilleri farklılıklar gösterebilen esnek bir öznellik kurgulamak olabilir.[7] Amaç-araç ilişkilerinin kullanım şekillerine yaptığı vurgu ve bu ilişkilere eşlik eden değerlendirme süreçlerinin sosyal gerçekliğin her alanına yayılmış olması, iktisadi değerin ortaya çıkışını açıklamak için amaç-araç ilişkilerine bakmanın etkili bir yaklaşım olabileceğini göstermektedir. Öte yandan, kıtlığın insan davranışları (ya da, indirgemeci bir bakışla, bireysel seçimler) üzerinde mutlak olarak hâkim olmaması, kıt kaynakların verimli kullanılması amacının olmadığı anlamına gelmez; daha çok, böyle bir niyetin tam anlamıyla ya da mutlak olarak etkin olmadığı süreçleri niteler.

---

7 Örneğin, Laclau ve Mouffe'un geliştirdiği hegemonya (*hegemony*) kavramı ve bu doğrultuda kurguladıkları post-Marksist söylem analizi yaklaşımı, yukarıda adı geçen baskınlık felsefesinin yerini alabilir. Buna göre (iktisadi) değer, mutlak bir durum değil sonu belli olmayan söylemsel bir süreç içinde geçici olarak etkinlik gösteren ilişkilerin bir yansıması olarak düşünülebilir (Laclau ve Mouffe 2001).

Bu noktada, mutlak bir durum ima eden "kıtlık" kavramı yerine, kıt kaynakların ekonomik kullanılma *eğilimine* işaret eden ve gösterdiği değişkenlik içinde mutlak hâkimiyeti sadece özel bir olası durum olarak içeren, "kıtlığın etkiselliği" kavramı tercih edilebilir.

İktisadi değeri amaç odaklı davranışlar ile araç kullanım şekilleri arasındaki ilişkiler bağlamında incelemek, hem kullanım değerini ön plana çıkardığı hem de sosyal ilişkilerin her alanını çok çeşitli şekillerde içerebildiği için sosyal teorinin açıklama kabiliyeti ve çoğulculuğu için oldukça ümit verici olsa da, tüm bu ilişkilerde araçların mutlaka en üst verimlilik düzeyinde kullanıldığı varsayımını gerektirecek bir mantıksal gereklilik, iktisadi neden ya da tarihsel lüzum yoktur. Bu olasılığı değerlendirmek için, neoklasik yaklaşımın amaç-araç ilişkilerinin zaten yerleşmiş olduğu varsayımına direnç göstermek, anlamlandırma ve uygulama süreçlerindeki "sıra dışı" bulguların bireyin bilişsel yapısına indirgenmesine razı olmamak ve alternatif bir yaklaşım olarak, kullanım ilişkilerinin sosyal ve söylemsel bağlamlardaki ussallaştırılma süreçlerini incelemek gerekir. Eğer kıtlık daha önce fazlanın olduğu (ya da en azından kıtlığın olmadığı) alanlarda görünürlüğünü artırabiliyorsa; diğer bir deyişle, eğer kıtlığın etkinliği iktisadi, kültürel ve tarihler süreçlerde artıp azalabiliyorsa, neoklasik iktisadın "seçim mantığının" (*logic of choice*) evrensel geçerliliği de şüpheli duruma düşer. Eğer kıtlığın değişken etkiselliği karşısında sadece maliyetler ya da fiyatlar değil yanı zamanda davranış biçimleri ve tercihler de değişiyorsa, "fayda fonksiyonundan" kaynaklanan "her zaman ve her yerde en fazla faydayı elde etme" somutlaşması da geçerliliğini yitirir.

Neoklasik temellerdeki bu gizli varsayımın tek taraflılığının sınırları bazı başka açılardan da görülebilir. Örneğin, kıtlığın insan olmayan organizmalar açısından çok daha hayati bir önemi olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, artık doğada diğer canlılarla aynı koşullarda yaşamadığımız ve kendi yaşam koşullarımızı değiştirebildiğimiz –ve maalesef muhtemelen geçici olan– bu dönemde, kıtlık sorunu karşısında en fazla faydayı elde etme gi-

bi bir amacın tek başına ön plana çıkması için, kıtlığın istisnai bir önem arz etmesi gerekir. Vahşi doğada olduğu gibi sürekli ve yoğun bir kıtlık problemi karşısında ortaya çıkan zihniyetin yapısı, bir fayda fonksiyonuna benzeyebilir; böyle bir ortamın olmadığı durumlarda ise mutlak bir en fazla faydayı elde etme güdüsü doğal olarak kaybolabilir. Yazının girişinde de belirtildiği gibi, endüstrileşme sonrası tüketim toplumlarındaki şu kriz döneminde, kıtlık ile fazlanın garip birlikteliğini, hem varlık hem de etkinlik olarak bu birlikteliği daha dikkatli düşünmeliyiz.

Bir başka örnek olarak, kriz dönemlerinde artış gösteren işgücü verimliliğine, yani çalışılan saat başı artan üretim miktarına bakabiliriz; iktisatçılar genelde bu şaşırtıcı sonucu sermaye yoğunluğundaki artışa, artan işçi becerilerine ve yönetimsel yeniliklere bağlıyorlar. Ekonomi genelindeki ve iş gücü piyasasındaki şartlar zorlaştıkça işçilerin üretkenliklerinde görülen bu artışın bir başka nedeni daha olabilir; örneğin, iş kıtlığının artması sonucunda çalışanlar işlerine tutunmak için artan bir gayret gösteriyor olabilir. Bu olasılığa göre, iş kıtlığı kriz öncesinde de var olsa da, işyerindeki zamandan en fazla üretimi sağlama çabasını yaratacak kadar yüksek bir etkinliği yoktur. Daha önceleri işçiler belki de işyerinde sarf ettikleri çabadan tasarruf etmekteydi; ama sonuç olarak, değişen kıtlık seviyelerinin tercihlerini ve davranış biçimlerini değiştirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla, ya çalışanların tercihlerinin ya da davranış biçimlerinin –örneğin, zaman kıt kaynağını verimli kullanma motivasyon ve şekillerinin– değiştiğinden bahsedebiliriz. Fayda fonksiyonunun yapısının bu farkı gösterememesini, tüm olasılıkları tercihlerdeki değişimlere indirgeyen ve dolayısıyla kıt kaynakları tam verimli kullanma motivasyonundan ödün vermeyen "esnekliğini" bir sorun olarak düşünebiliriz. Bizim bu yazıda aradığımız kuramsal esneklik ise, olası her durumda aynı davranış şekli aracılığıyla açıklama yapan bir yaklaşımdan oldukça farklı.

"Kıtlığın mutlak hâkimiyetinin" olmamasının kıtlığın olmaması anlamına gelmediğini, kıtlık seviyesinin mutlak bir etkiselliği olmadığında kıt kaynakların sanki kıt değillermiş gibi

kullanılmasının mümkün olduğunu düşünebiliriz; bu bağlamda neoklasik temellerin yetersiz olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu eleştirinin amacı, neoklasik iktisadın temelini oluşturan rasyonel seçim teorisinin ya da bu mantıksal temelin psikolojik mekanizmalar doğrultusunda gözden geçirilmesinin tümden reddi anlamına gelmemeli; tersine bu yazı, genel anlamıyla iktisadi değerin ortaya çıkışını amaç-araç ilişkileri bağlamında incelemenin önemini reddetmeden bu yaklaşıma yeni bir açılım getirmenin önemini vurguluyor, bunu yapabilmek için de kıtlığın, fazla ile olan garip birlikteliğinden yola çıkıyor. Burada öne sürülen alternatif, önümüzdeki sayfalarda da anlatılacağı gibi, seçim anının mantıksal ya da davranışsal özellikleri yerine kişilerin tercihlerinin ortaya çıkışında önemli rol oynayabilen sonu belirsiz sosyal/söylemsel değerlendirme süreçlerinin ele alınmasını öneriyor.

Bu alternatif çalışma alanını oluşturmak için öncelikle, bilişsel yapımızdan kaynaklanan meyiller doğrultusunda alternatif fayda fonksiyonları türetmek yerine, tüm bu fayda fonksiyonlarının ortak sınırlarını çizip, yola bu sınırların bilincinden çıkmanın daha yararlı olacağını savunduk. Diğer bir deyişle, buradaki eleştirinin başlangıç noktası, neoklasik soyutlamalardan kaynaklanan sorunların bir listesini oluşturmak değil, bilgi üretiminin gerekli bir parçası olan soyutlamaların yapıları gereği getirdiği düşünsel sınırları belirlemektir; daha önemlisi, bu yapısal sınırların kıtlık ekonomilerinin incelenmesi sırasında "unutulması", bu unutkanlığın iktisadi araştırmalar üzerindeki etkisi ve bu etkilerin bilincinde olan alternatif bir yaklaşımın nasıl olabileceğidir. Gördüğümüz gibi, neoklasik temellerin iktisada getirdiği önemli sınırlamalardan biri, "kıtlığın mutlak etkiselliği" gizli varsayımının somutlaşması sonucunda günlük ve mecazi anlamıyla "fazlanın" (*surplus*) etkiselliğinin unutulmasıdır; buna göre, kıtlığın bütünüyle etkin olmadığı durumlarda fazla kavramı amaç-araç ilişkilerinin açıklanmasında yeni bir anlama ve öneme kavuşmaktadır. Bu alternatifi göz önüne alabilecek bir kuramsal ortamın oluşturulması için, neoklasik temellerdeki yukarıda bahsettiğimiz mutlakıyetçi ve indir-

gemeci yapıyı yönlendiren "baskınlık felsefesinin" (*philosophy of dominance*) yerine; değerlendirme, yani anlamlandırma ve uygulama süreçlerindeki belirsizliği öne çıkaran bir felsefi altyapıyı kullanabiliriz.

Bölüm II: "Fazla ekonomileri"

Bir önceki bölümdeki eleştirinin sonucunda, eğer iktisadi değeri amaç-araç ilişkilerindeki anlamlandırma ve uygulama süreçleri bağlamında düşünmeye devam etmek istiyorşak, neoklasik iktisadın modernist sınırlarının ötesine geçmenin şart olduğundan, diğer bir deyişle, kıtlığın etkinliğini mutlak bir varlık olarak değil fazla kavramı ile etkileşim halinde bulunan ve davranış biçimlerini de değiştirebilen bir etken olarak kurgulamak gerektiğinden bahsettik. Eğer bu doğrultuda ilerleyip, kıtlığın etkinliğini amaç-araç ilişkilerine eşlik eden söylemsel değerlendirme süreçlerini belirleyen bir *eğilim* olarak kurgularsak, bu belirlenmenin dengesini bozan bir *karşı-eğilimin* de dolaylı olarak ima edildiğini düşünebiliriz. İşte "fazlanın etkiselliği" kavramını, kullanım ilişkilerinin tam belirlenimini dengesizleştiren bu karşı-eğilimi betimlemek için kullanabiliriz.

Ancak, bu sonuca varmadan önce, kıtlık bağlamındaki sosyal ilişkileri tamamıyla yerleşmiş yapılar olarak ele alma alışkanlığına gösterdiğimiz direnci, fazla kavramı için de tekrarlamamız gerekir. Zira hem genel olarak klasik ve günümüz radikal siyasal iktisadi düşüncesinde hem de Marxçı düşünce geleneğinde fazla kavramının kalıplaşmış ve durağan olan kuramsal yeri, yazının ilk bölümünde karşılaştığımız sorunların benzerlerine bu farklı bağlamda yol açmakta ve fazla kavramı hakkındaki olası yenilikçi yaklaşımları engelleyebilmektedir. Eğer önceki bölümde elde ettiğimiz sonuçlar doğrultusunda, süreçlerin sonuçlara göre önceliği olduğu alternatif kuramsal yaklaşımların –içinde barındırdıkları kuramsal esneklik yüzünden– amaç-araç ilişkilerini açıklamada daha başarılı olabileceğini tahmin ediyorsak, benzer bir eleştiriyi fazla kavramı için de gerçekleştirebiliriz.

Bunun için bu ikinci bölüm, sosyal olanın fazlayla ilişkisi-

ni mutlak bir durum değil, süregelen söylemsel bir süreç olarak kurgulamayı ve fazlanın böyle bir alternatif kuram içinde alabileceği olası nitelikleri düşünebilmek için fazlanın özellikle de mecazi (*metaphorical*) ve belirsiz boyutlarını ele almayı öneriyor. Fazlanın mecazi anlamlarını düşündüğümüzde, hem bu kavramın imgesel gücünü hem Marx'taki fazla kavramını genel olarak siyasal iktisattaki fazla kavramından ayıran özellikleri hem de Marx'taki fazla kavramının bu yazıda aradığımız kuramsal esneklik açısından önemli bazı eksikliklerini görebiliyoruz; örneğin, amaç-araç ilişkilerindeki kullanım şekillerinde iktisadi değeri önemli şekillerde etkileyebilen söylemsel bir belirsizliğin bulunması, ancak Marx'ın değer kuramında kullanım değerlerini (*use value*) yeterince önemsememesi, daha doğrusu, sadece emeğin kullanım değerindeki belirsizliğe odaklanması gibi.

Akademik bir bağlamda –"artı" veya "artık" diye de geçen– "fazla" (*surplus*) kelimesini kullandığımızda, genellikle bu kavramın merkezi bir metafor olduğu yerleşik kuramsal zeminler aracılığıyla düşünmeye çalışmaktayızdır; örneğin, Marx'ın değer kuramındaki "artı değer" (*surplus value*), Lacancı psikanalizdeki "artı arzu" (*surplus desire*) ya da postyapısalcı egemenlik kuramlarındaki "artı anlam"da (*surplus meaning*) olduğu gibi. Bu üç farklı bağlamdaki fazla kavramlarının ortak bir özelliği, bizlerde, fazlanın ne olduğu hakkında belirli bir imgesel kanı, mecazi bir görüntü uyandırmasıdır; örneğin, iktisadi anlamıyla fazlanın üretim koşullarının yenilenmesi için gereken gerekli asgari harcamalardan arta kalan maddi bir "tortu" görüntüsü vermesi gibi. Bu mecazi görüntüye biraz daha dikkatli baktığımızda ise hem Marx'ın kullandığı fazla kavramını klasik siyasal iktisattaki fazla kavramından ayıran üç özellikten hem de bu ayrımlarda daha fazla vurgulanması gereken fazlanın bazı başka niteliklerinden bahsedebiliriz: (1) Üretim koşullarının yenilenmesi için gereken asgari emeğin *sosyal* ve *tarihsel* olarak belirlenmesi (ancak bu belirlenme sürecinin *söylemsel* yönünün Marksçı gelenekte yeterince vurgulanmamış olması), (2) Emek/emek-değer ayrımı (ancak bu ayrımda *kullanım değeri-*

nin rolünün ve bu rolün getirdiği *belirsizliğin* arka planda bırakılmış olması) ve bununla bağlantılı olarak, (3) Fazlanın içerdiği sistemsel değişim potansiyeli.

Fazlanın ne olduğunu ilk bakışta maddesel gerçeklikle olan yakın tecrübelerimizde ararız; bardağa su doldururken taşırmamaya özen göstermek gibi. Bu ilişkide fazla, örneğin taşan su bardakta kalandan net bir şekilde ayrıldığı için, tamamıyla niceliksel bir kategori olarak ortaya çıkar. Benzer şekilde, fiziksel bir süreç olan bir göl oluşumunun, aldığından çok su kaybettiğinde doğal olarak küçülmesini düşünebiliriz. Bu örnekte, gölü aynı boyutlarda tutacak eşiğin sabit ve nesnel olarak belirlenebilir olduğunu düşünebiliriz. Bu ilk akla gelen mecazi şekillerdeki pozitif nitelik, gerek Fizyokrasi gerekse Marx dahil olmak üzere klasik ve günümüz radikal siyasal iktisadına ampirik bir eğilim vermiştir. Ancak, bu fiziksel mecaz her ne kadar fazlanın ne olduğunu anlamamızda yardımcı olsa da herhangi dinamik ya da yaşayan bir süreci betimlemede yetersiz kalacaktır. Çünkü su dolu bir bardağın tersine, aktif bir süreç duraksadığında barındırma işlevini de kaybeder; bir bitki hareket etmese de enerji harcamaya devam eder ve susuz kaldığında kurur. Bu fiziksel mecazın sınırları şu sorularda daha da belirginleşir: Suyun herhangi bir miktarının "fazla" olarak nitelenmesi suyun kullanımıyla ilgili bir çıkar belirtmez mi? Suyun taşması neden bir "sorun" olarak ortaya çıkıyor ve bardağa suyu kim, neden dolduruyor? Cevaplar ne olursa olsun, bu sorular fazlanın, niceliksel özelliklerinin yanında hem niteliksel farklar hem de normatif öğeler içerebileceğini gösterir.

Dolayısıyla, en azından ilk bakışta, fazlanın fiziksel değil biyolojik bir süreç olarak düşünülmesi belki daha doğru olacaktır, diye düşünülebilir. Bir toplum, kurum, birey veya canlının yaşam sürecini düşündüğümüzde, çöküşe karşı sürekli bir mücadele içinde olduğunu görürüz; örneğin bir organizma, ancak tükettiğinden daha fazla enerji elde edebildiği ölçüde büyüme potansiyeline sahiptir. Bu biyolojik bakış, bir sürecin eski haliyle devamı için bile sürekli bir yeniden yatırım ve yeniden üretim gerektiğini gösterir; dolayısıyla toplumun tarihsel

ve evrimsel gereklililiklerini vurgulayarak fiziksel fazla mecazını ilerletir ve hem Fizyokrasi'deki "net ürün" hem de Marksçı düşüncedeki "üretim ilişkilerinin yeniden üretimi" gibi kalıpları anlamlandırır. Bu biyolojik fazla mecazı aracılığıyla, Marx'ın fazla kavramına yaklaşımını Fizyokratlar ve diğer klasik siyasal iktisatçılardan ayıran ilk önemli özelliğe de ulaşmış oluruz: Bir toplumdaki üretim ilişkilerinin yeniden üretimi, Fizyokratların varsaydığı gibi sadece fiziksel, biyolojik ya da doğal olarak değil, Marx'ın vurguladığı gibi, aynı zamanda tarihsel ve sosyal bir gereklilik üzerine kurulmuştur (Marx 2000: 45); örneğin, üretim ilişkilerinin yenilenmesi için gerekli olan asgari emek miktarı, tarihsel ve sosyal şartlara göre belirlenen ücret ve tüketim beklenti ve alışkanlıklarına göre değişkenlik gösterebilir. Öte yandan, bu fark her ne kadar Marx'ın fazla kavramına yaptığı –örneğin, kapitalist üretim ve tüketimin ortaya çıkardığı ve sürekli değişen ihtiyaçları daha önceki üretim şekillerinden ayırabildiği için– çok önemli bir katkı olsa da asgari ücret ve tüketim beklentilerinin sosyal ve tarihsel belirlenişinde söylemsel süreçlerin oynadığı rolün, kuram içerisinde yeterince vurgulanmaması bir eksiklik olarak görülmelidir. Beklentilerin bu söylemsel yönünün önemsenmesi, hem değer ve değer fazlasının kullanım şekillerinde belirleyici olabildiğinden burada ipuçlarını aradığımız yeni bir değer kuramını daha açıklayıcı hale getirebilir hem de bu süreçleri yönlendirebilecek sosyal ve siyasal politikalara öncülük edebilir.

Bu biyolojik mecazla bağlantılı olarak bir de siyasal iktisadın ve Marx'ın kendisinin de kullandığı, bir sosyal hâkimiyet ilişkisini betimleyen bir kavram olarak fazladan bahsedebiliriz; buna göre, yok olmaya yüz tutmamış tüm toplumlar, değerli mal ve hizmetlerin farklı çıkar grupları arasında üretimi, dağıtımı ve tüketimi sırasında bir fazla üretirler ve temel özelliklerini bu fazlanın elde edilme ve kullanım şekillerinden alırlar. Fazlanın bu şekilde bir siyasal ekonomi kavramı olarak kullanılması, çıkar çatışmaları ve güç dengelerini de işin içine katarak sadece fiziksel ya da biyolojik açıdan tanımlanmış olan bir fazla metaforunu geliştirir. Siyasal ekonominin temel bir kavra-

mı olarak fazla, daha önce bahsettiğimiz mecazi yapılardan oldukça farklı sayılabilir; örneğin biyolojik mecazın tersine iktisadi fazla, üretken olmayabilir. Dahası, fazlanın siyasal iktisadında, fazlayı üreten ile fazlayı tüketenler farklı kişiler ya da sınıflar olabilir. Bir ekonomiyi taşan bir bardak olarak düşünerek fazlanın sabit bir mal ve hizmet miktarı olduğunu, bir ekonomiyi canlı bir organizmaya benzeterek de bu mal ve hizmetlerin yeniden yatırımının ekonominin büyümesinin temeli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak toplumdaki işbölümünü, gelir dağılımını ve bunlara eşlik eden değerlendirme süreçlerini düşünebildiğimiz siyasal ekonomi bakış açısını kullandığımızda, fazla ile ilgili birçok başka radikal soruyu sorma şansını elde ederiz: Fazlayı kim üretir? Buna kim sahip olur? Fazlanın nasıl kullanılacağına kim karar verir? Bu bağlamda Marx'ı klasik siyasal iktisadi düşünceden, özellikle de Fizyokratlar'ın fazla kavramını kullanış biçiminden ayıran ikinci bir özellikten bahsedebiliriz: Fizyokratlar, fazla kavramını tam anlamıyla bir değer kuramı bağlamında kullanmadıklarından (Dobb 1973: 41), yani üretimde fazlayı olası kılan belirli sosyal özellikleri göz önüne almadıkları için, fazlayı sadece maddesel olarak ve sadece tarım sektöründe bulabildiler (Marx 2000: 46-47). Marx ise, emeğin değeri ile emeğin yarattığı değer (emek-değer) arasındaki farkın fazlayı oluşturduğunu savunan değer kuramıyla, ücretli emeğin kapitalist üretim süreci içindeki "sömürülen" pozisyonunu vurgular ve yukarıdaki sorulara daha inandırıcı cevaplar vermeyi başarır. Buna göre, emek metasının bir potansiyel olarak barındırdığı kullanım değerindeki belirsizlik ve örneğin işyerinde uygulanan disiplin doğrultusunda farklı seviyelerde gerçekleşmesi, emek değerin ortaya çıkışının ve fazlanın belirlenişinin temel mantığını oluşturur. Fazlanın emek-değer kuramı bağlamında izinin sürülmesi sonucunda, Marx'ın yukarıdaki sorulara verdiği tatminkâr cevaplar ve fazla kavramının şu ana kadar incelediğimiz mecazi görüntüsünün ötesine geçerek bize (örneğin, emeğin "sömürüsü" gibi) yeni bulgular sağlaması, şüphesiz Marx'ın kuramına iktisadi düşünce içinde ayrıcalıklı bir yer sağlar; ancak, bu kuramda emek metası dışında

kullanım değerlerinin her ne kadar sosyal olarak belirlenir olduğu düşünülse de sabit olduğunun varsayılması, kullanım değeri kavramını kuram içinde işlevsizleştirmiş ve diğer kullanım değerlerinin olası kullanım şekillerindeki belirsizliğin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Bu yazının amaç-araç ilişkilerinin değerlendirildiği söylemsel süreçleri düşünmek için aradığı kuramsal esneklik bağlamında, diğer kullanım değerlerinin de farklı kullanım potansiyelleri barındırdığını ve bu sonucu belli olmayan potansiyelin belirleyici unsurlarından en önemlilerinden birinin söylemsel değerlendirme süreçleri olduğunu düşünebiliriz (İşler 2011b).

Marx'ın gerek "net ürün" ile "artı değer", gerekse bir metanın "emek değeri" ile bu metanın değerinin görünüş şekli olan "piyasa fiyatı" arasındaki ayrımlarına rağmen, Marx sonrası Marksçı düşüncede, emek değeri mübadele değerine indirgemeye çalışan ve değer ilişkilerini üretim ve piyasa alanlarıyla sınırlayan ampirik bir eğilim göze çarpmaktadır; bu eğilim, aynı zamanda, kapitalizmi kapitalist sermayenin döngüsel sınırları içinde anlamaya çalışmaya denk düşer. Oysa, Marx'ın kullandığı anlamıyla fazla, sadece kapitalist sermaye döngüsünün devinimini veya kapitalist sistemin devamlılığını sağlamakla kalmaz ve bu bağlamda Marx'ın kullandığı anlamıyla fazlayı klasik siyasal iktisadın genelinden ayıran üçüncü özelliği belirginleştirir; Marx'ın kullandığı anlamıyla fazla, kendisinin de yapıtaşı olan sosyal gereklilik seviyesini belirleyebilme ve dolayısıyla da yerleşik sosyal ilişkileri değiştirebilme gücüne sahip olduğundan, sistemin değişim potansiyelini de elinde bulundurur ve buna bağlı olarak fazlanın etkinliği, sistemin varoluş şartlarını da değiştirebilir; "fazlanın paradoksu" diyebileceğimiz bu tezat durumda, sosyal gereklilik sınırlarını değiştiren de yine fazlanın kendisi olur. Marx'ın kuramında sosyal bir üretim ilişkileri sisteminin sonunu barındıran fazlanın bu potansiyelini, bu yazıda aradığımız kuramda yine benzer şekilde, kullanım şekilleri bağlamındaki davranış şekillerini temelden değiştirebilen bir potansiyel olarak düşünebiliriz.

Sonuç: Kıtlık-fazla

Fazlanın kuramsal bağlamlardaki olası mecazi kullanım şekilleri hakkındaki bu kısa incelemenin amacı, bu kullanımlardaki çeşitliliğe rağmen günümüz şartlarında fazla kavramından aradığımız esnekliğin, yerleşik kuramsal yaklaşımların bazı noktalarında oldukça sınırlı kalabildiğini belirtmekti. Fazla kavramının yerleşik akademik kullanımları dışında kalan olası alternatiflerini değerlendirebilmek için günlük kullanım diline bakılması ise, bize aradığımız esnekliği sağlayabileceğinden yararlı olabilir; gerçekten de hem kıtlık hem gereklilik hem de fazla kavramlarının günlük kullanımlarında bu esnekliği bulabiliriz. İlerleyen sayfalarda da göreceğimiz gibi, kıtlık ve fazla kavramlarının günlük bağlamlarda bir arada ve birbirlerine karşı kullanılmaları, hem fazlanın nasıl daha yararlı bir şekilde kullanılması gerektiği hakkındaki normatif talepleri içerdiğini göstermesi hem de böylece kıtlık ve fazla kavramlarının edimsel boyutlarını ön plana çıkarması açısından önemlidir. Fazlanın olası günlük kullanımlarını ve bu günlük bağlamlardaki normatif ve edimsel etkilerini hayal ettiğimizde, iktisatta kullandığımız şekliyle fazla kavramının eksikliklerinin niteliğini belirlememiz de biraz daha kolaylaşıyor. Bu inceleme, amaç-araç ilişkilerindeki söylemsel belirsizliğin, fazlanın farklı şekillerde ifade edilmesine izin veren normatif ve edimsel bir potansiyele sahip olduğuna; dolayısıyla da kullanım şekillerindeki bu genel belirsizliğin bir değer kuramı içinde merkezi bir noktaya yerleştirilmesinin aradığımız esnekliği sağlayabileceğine ve alternatif bir iktisadi kuram ve siyasal etkinlik alanının oluşturulabileceğine işaret ediyor. Öte yandan, bu alternatif kuramsal alanın oluşturulması denemesinde karşımıza çıkan zorluklar, bu bölümde önerilen çözümleri de doğal olarak geçici ve kısmi cevaplarla sınırlıyor.

Tüketim mallarının bir kısmının kullanımını belki bir tür sosyal gereklilik, yani siyasal çıkar tartışmalar sonucu –geçici de olsa– belirlenmiş sosyal normlar olarak görebileceğimizden bahsettik. Ancak sosyal tüketim pratiklerimizde, fazlanın nasıl kullanılacağı hakkında tartışmalara yol açan farklı çıkar-

ların etkileşim içinde olduğu belirsiz söylemsel süreçler de yoğun bir şekilde yaşanmaktadır. Gerek sosyal olarak şart olan asgari harcamaların, gerekse değer fazlalarının kullanım şekilleri hakkındaki sosyal değerlendirmelerden oluşan bu söylemsel süreçler, aynı zamanda bir siyasal mücadeleler alanı olarak görülebilir; zıt çıkarların karşılaştığı bu süreçler, yukarıda bahsettiğimiz tortuyu, kullanılmakta olduğu şekliyle yararlı bir "fazla" ya da gereksiz bir "artık" olarak etiketleme çabalarını ve bazı kullanım şekillerinin diğer bazılarına göre daha yararlı olacağı türünden talepleri barındırır. Bu anlamda, fazla hakkındaki tartışmalar sosyal gereklilik ve kıtlık kavramlarından bağımsız değildir; eğer öyle olsaydı, fazlanın var olduğu yerler siyasal çatışmaların dışında kalan alanlar olurdu. Günlük bağlamlarda sadece metaların değil kamu mal ve fonlarının, sosyal kullanım değeri olan nesne, imge ve sembollerin sosyal olarak değerlendirildiği ve yerleşik anlamıyla piyasa dışında kalan ama bir yandan da piyasanın işleyiş mantığıyla benzerlikler gösteren süreçler var olur. Bu süreçlerde bazı nesnelerin kıt ve gerekli, bazılarının gereksiz ve artık, bazılarınınsa farklı şekillerde kullanılabilir bir fazla olarak etiketlenmesi, nesnelerin kullanımı hakkındaki farklı çıkarların göreceli güçlerinin bir yansıması olarak görülebilir. Kıtlık ve fazla kavramlarının günlük hayatta bir arada kullanılabileceği söylemsel değerlendirme ve uygulama süreçlerini örneklendirmek, bu noktada yardımcı olacaktır.

Yılbaşı gecesinde arkadaşlarımızı yemeğe davet ettiğimizi düşünelim. Yemekten sonra, kalan yemeklere işaret edip "Çok yemek arttı, boşa gidecek," dediğimde kimse itiraz etmeyecektir; kalan yemeklerin o an için bir kullanım değeri olmadığından, masadaki yemeklerin "artık" olduğu konusunda hemfikirizdir. Ama bu sırada, davet edilmiş ama yemeğe gelmemiş biri aramıza geç de olsa katılmayı başarırsa, bu artık yemek ani bir kullanım şekli bulmuş, artık olmaktan çıkıp bir başka davetliyi daha doyuracak şekilde kullanılabilir bir "fazla" halini almış olmaz mı?

Bu basit gündelik örnek bile bize artık, gereklilik ve fazla arasındaki ilişki hakkında önemli ipuçları sağlıyor: Öncelikle, daha önceki tartışmamızı doğrular şekilde, sosyal olarak gerek-

li yemek miktarının biyolojik bir sınır olmadığını görüyoruz; çünkü, tüm davetliler bu biyolojik gerekliliğin çok üstünde yemiş bulunmakta. Bu örnekte de gördüğümüz gibi, "gereklilik" kavramını belirleyen asıl faktör, yılbaşı geceleri çok ve çeşitli yemek yeme geleneğinin oluşturduğu sosyal ve tarihsel bağlam ve beklentilerdir. Daha ilginç bir sonuç olarak, artık/fazla ikiliğinin iki olası farklı durumu nesnel bir şekilde betimlemekten çok "artık/fazla tortusunun" potansiyel kullanım-değerlerini vurguladığını, kalan yemeklerin olası kullanım şekillerindeki değişikliği betimlediğini görüyoruz; örneğin, kullanım değeri olmayan yemekler önce artık olarak değerlendirilmekteyken, aramıza karnı aç bir arkadaşımız katıldığında, fazla olarak değerlendirilmeye başlanması gibi.

Öte yandan, en azından şu ana kadar kullandığımız kadarıyla, bu örnek bir çıkar çatışması barındırmıyor: Yemektekiler, fikir birliğiyle, kalan yemekleri önce artık daha sonra da fazla olarak değerlendirmekte. Eğer fazlanın siyasal ve sosyal boyutunu tartışırken vurguladığımız gibi, çıkar çatışmaları ve güç dengeleri bu örneğin bir parçası olsaydı, kıtlık, fazla ve artık gibi kavramlar muhtemelen amaçlanan farklı kullanım şekillerini desteklemek için kullanılacaktı; örneğin, kalan yemeğin belirli bir kullanım şeklinin olumlu olarak değerlendirilmesi fazla kavramıyla, bu kullanıma itiraz içeren bir değerlendirmenin de artık kavramıyla ifade bulabilmesi gibi. Sonuç olarak, kıtlık, artık ve fazla kavramları kalanın miktarını açıklamaktan çok, bunun nasıl kullanılması gerektiği hakkında değer yargıları taşımak için kullanılabilecektir.

Bu olasılığı gözümüzde canlandırmak için varsayalım ki tüm ocak ayı boyunca yemeğe ayırabileceğim para kıt olduğundan, kalan yemeklere bakıp "Ne kadar çok yemek kaldı; bunlarla bir hafta idare edebilirim," açıklamasını yaptım. Kalan yemeğin şimdi faydalı bir şekilde kullanılabilir bir fazla olarak değerlendirilmesinin nedeni, kullanımı için geçerli bir plan bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ama davetli arkadaşımız, her zamanki gibi yılbaşı yemeğine yine geç geldiğinde, durum bu sefer daha karmaşık bir hal alacaktır. Bir tarafta arkadaşımın yemek ihtiya-

cı ve arkadaşıma "bana bir hafta yetecek olan yemeğimi" sunma geleneğinin getirdiği sosyal baskı varken, diğer tarafta da "sahip olduğum" bu yemeği kullanma planlarım durur. Tabii ki, yemekleri arkadaşıma sunarken böyle bir ikilemde olduğumu belli etmemeye çalışırım; ancak bu sırada, artan yemeğin "değeri" de değişmektedir. Arkadaşımın bakış açısına göre benim planım içinde yemeğin kullanım şekli değersizken, bu planın değiştirilmesi bu artığı kendisi için bir fazlaya dönüştürür.

Artık, fazla, kıtlık ve gereklilik gibi sıfatların söylemsel bir değerlendirme ve uygulama sürecinde bir arada bulunması, kalanın kullanımı sırasındaki çıkar çatışmalarını belirtir ve bu kalanın farklı olası kullanımları ve gruplar için farklı değerleri olduğunu gösterir. Dahası, bu kavramlar, kalanın kullanım şekillerini değiştirmek için bu süreçlere dahil olma amacı taşır. Diğer bir deyişle, sosyal gerekliliğin ne olduğu, kıtlık, fazla ve artık arasındaki sınırların sürekli yeniden çizilmesi uğraşlarının sonunda belli olur. İşte bu yüzden, kıtlık ve fazla gibi kavramlar dile getirildikleri anlarda sadece tanımsal değil, aynı zamanda normatif ve politik bir boyut da taşır; bu doğrultuda etkin oldukları ölçüde, yani parçası oldukları değerlendirme ve uygulama süreçlerini etkileme amaç ve etkinliklerini taşıdıklarından, hem bu kavramların aynı zamanda edimsel olduklarını hem de kullanım değerlerindeki belirsizliğin bu bağlamda merkezi bir önemi olduğunu söyleyebiliriz.

Günlük hayatın bu olası örneklerinde gördüğümüz gibi, "sosyal gereklilik" tek bir ölçüte indirgenemez; farklı boyutlardan oluşabilir. Öncelikle, değerli nesne ve kaynakların kullanım şekilleri, hiçbir ilgili tarafın değiştiremeyeceği şekilde belirlenmişse, kıtlık, artık ya da fazla normatif kategoriler olmaktan çıkarlar. Dahası, bu kavramların normatif boyutu yok ise kullanışlılıkları da oldukça azalmış demektir; örneğin, fazla üretiminin olduğu bir toplumda bu tanımın normatif bir işlevi yok ise, bu üretim süreci tam anlamıyla bir fiziksel, biyolojik ya da doğal gereklilik mantığı ile yürüyor demektir. Öte yandan, değerli nesne ve kaynakların kullanım şekilleri ancak belirsiz, yani farklı tarafların etkisi ve sahiplenme olasılığı dahilinde ise fazla ve dolayı-

sıyla da kıtlık, geçerli normatif kategoriler olarak kullanılabilir. Bir başka önemli nokta, bu değerlendirme ve uygulama süreçleri sonucunda sosyal gerekliliklerin sınırları, genellikle güç, zenginlik ve mülkiyetin çıkarları doğrultusunda belirginleşecektir. Dahası, günlük hayattan olası örneklerden gördüğümüz gibi, fazlanın etkiselliği ve sahipliği tek bir "sınıfa" mutlak olarak ait olmadığında, bu kavramın açıklayabilme potansiyeli ve politik gücü, yerleşik şekliyle Marksçı iktisadın sınırlarından çok daha geniş olabilir. Dolayısıyla, bu bölümde vurgulanmak istenen asıl fikir, fazla kavramının mecazi ve edimsel, dolayısıyla da normatif olan yönünü hem kuramsal hem de siyasi bir potansiyel, bir belirsizlik olarak düşünmenin önemidir.

Bu yazıdaki fikirlerin ışığında geçici bir sonuç olarak şunları diyebiliriz: İktisat biliminin ihtiyaç duyduğu çoğulculuk sadece farklı fikirlere karşı açık görüşlü olmakla karşılanamaz; bununla birlikte, iktisadın araştırma alanının ve "iktisadi nesnenin" de "çoğulcu" olduğuna dair ontolojik bir kabullenme gerekmektedir. Sosyal ilişkiler zaten yerleşmiş bir pozitif olarak var olmazlar; aynı zamanda, belirsiz ve normatif söylemsel süreçlerden oluşurlar. İktisadi olanın, bireysel eylemler ve piyasa sonuçları arasındaki mantıksal ilişkilere indirgenmesi, bu açıdan oldukça yetersizdir. Söylemsellik, değerlendirme ve uygulama süreçlerinin ortak paydası olduğundan; dahası, gündelik hayat ile piyasalardaki değerlendirme süreçleri, benzer söylemsel yapılardan oluştuğundan, süregelen değerlendirme süreçleri arasındaki mecazi benzerlikleri incelemek, çoğulculuğa önemli katkılar sağlayabilir.

Sadece kullanıcıları değil ontolojisi de çoğulcu olarak kurgulanmış bir düşünsel yapı için, kıtlık ve fazlayı sabit, mutlak ve birbirinden bağımsız olarak var olan haller olarak değil, belirsiz, değişebilir, bir arada ve karşılıklı etkileşim halinde değerlendirme ve uygulama süreçlerini oluşturan temel kavramlar olarak kurgulayabiliriz; bu bağlamda kıtlık ve fazlayı, kıtlığın etkiselliği ile fazlanın etkiselliğinin iktisadi değeri iki zıt yöne çeken zeminindeki iki uç nokta olarak düşünebiliriz. Buna göre, kıtlığın etkiselliği, elimizdeki kaynakları en verimli şekil-

de kullanıp yararlanma gereklilik ve motivasyonunu güçlendiren bir değişken iken; fazlanın etkiselliği ise, bu şart ve güdüleri zayıflatan bir güç olarak düşünülebilir. İktisadi düşüncedeki iki farklı yaklaşımın merkezî kavramları, böylece, alternatif bir kuramsal çalışma alanında iktisadi değerin söylemsel oluşumu hakkında bize yeni olasılıklar sağlayabilir.

Öte yandan, amaç-araç ilişkilerinin anlamlandırma ve uygulama süreçlerini iktisadi değerin ortaya çıktığı belirsiz, edimsel ve normatif "söylemsel sahalarda" inceleme önerisi, en azından şu an için, cevaplar vermekten çok soru işaretleri oluşturmak amacındadır. Bu sorulardan belki de en önemlisi, bu yazıda incelenmesi gerektiği savunulan bu tür söylemsel sahaların sınırlarının nasıl belirleneceğidir. Bu deneme yazısı bu soruya ancak geçici ve sınırlı cevaplar verebilmiştir: Söylemlerde ortaya çıkan düzene bakarak (örneğin, kıtlık kavramının anaakım iktisada verdiği şekil gibi), kullanım şekil ve ilişkilerini inceleyerek (örneğin, kıtlık ve fazla kavramlarının günlük kullanım ilişkilerindeki karşılıklı etkileşimi gibi) ve böylece belirli bir amaç-araç ilişkisine ait problematiği ele alarak (örneğin, "yılbaşı gecesi yemeği" gibi). Öte yandan, incelenmesi önerilen söylemsel sahalar, yerleşik anlamıyla arkeolojik sahalardan çok daha karmaşık bir düzen ve düzensizlik içinde olduğundan; böyle bir sahanın sınırlarının kuramdan önce var olmayabileceğini de kabul etmemiz, her sorunsala özgü şartlara uygun hale gelebilecek şekilde esnek olabilen bir kuramsal yapı amaçlamamız gerekir.

Özetle, kıtlık ve fazla kavramlarının anlamlandırma ve değerlendirme süreçlerindeki, örneğin, günlük kullanımları, sürekli tekrarlanan bir döngüyü kuramsal bir yapı içinde sistematik bir şekilde tasvir etmez; aynı zamanda pragmatik ve normatiftir. Fazlada bir değişim olması, yalnızca kalan mal veya kaynak miktarlarındaki bir değişime bağlı olmayacaktır; çünkü bu mal ve kaynakların sosyal kullanım şekillerindeki bir değişiklikle de bu farkı yaratabilir. Dolayısıyla, kıtlık ve fazla kavramlarının kullanımı sadece nesnel tasvirlerle sınırlı kalmamalı, bu normatif boyutu ve kullanım şekillerini etkileyebilecek siyasi potansiyeli de göz önünde bulundurmalıdır.

Ancak, bu doğrultuda hareket eden kuramsal yaklaşımları zorlayacak şartları da göz ardı etmemek gerekir; bunlardan belki de en önemlisi, bahsettiğimiz bu kavramlardaki normatif öğelerin türdeş olmayışıdır. Hatta bu kavramların farklı durumlarda değişen kullanımları, birbirinden o kadar farklı ve zıt olabilir ki bunların günlük kullanımını açıklayan ve bu kavramları kullanarak sosyal ilişkileri anlamlandıran genel bir kuram aramak yerinde olmayabilir. Bu durumda, kıtlık ve fazla gibi kavramların sistematik bir kuram içinde ama aynı zamanda normatif kategoriler olarak kullanılabilmesi için belirli bir siyasi bilincin tüm bu durumlar genelinde uygulanması gerekebilir (örneğin, Marx'ın emek değer teorisinin kapitalist üretim sürecinin genelini açıklama ideali gibi). Kıtlık ve fazla kavramlarının günlük pratiği ve açıklayabileceği sosyal ilişkiler ise, böyle bir bağlılığın gerektirdiğinden çok daha göreceli ve belirsiz olma eğilimindedir.

Örneğin, günümüzde değer fazlası, artık sadece kapitalist sınıfın elinde olmayan birçok farklı ve karmaşık sürece hayat vermektedir ve bu kültürel, siyasal ve kimliksel faaliyetler, Marx'taki anlamıyla sınıf farklarını zaman zaman arka plana atabilecek kadar önem kazanmaktadırlar. Fazlanın etkiselliği bugün sosyal gerekliliği belirlerken, Marksçı bakış açısının varsaydığı sınıfsal sınırları da karmaşıklaştırır. Bu durum sadece fazlanın kapitalist olmayan sınıflar tarafından kullanılabilmesi sonucunda sınıf bilincinin yok olmasıyla ilgili değildir; bu kullanım sonucunda çelişkili özne konumlarının benimsenmesi ve uygulanması, sınıf fark ve ayrımlarının da artık bireyler tarafından içselleştirilmesine yol açar, üretken/atıl emek ayrımının kullanılabilirliğini azaltır. Öte yandan, fazla ve kıtlık kavramlarının yazının girişinde de bahsettiğimiz güncel önemini dikkate aldığımızda, amaç-araç ilişkilerini anlamlandırma ve uygulama süreçlerine eşlik eden söylemsel değerlendirmeleri kıtlığın etkiselliği ile fazlanın etkiselliği ekseni üzerinde incelemek, geçici de olsa bazı yeni çoğulcu yaklaşımların önünü açabilecek potansiyele sahip gözükmektedir.

Newtoncu Kronoloji, Marksizm ve Felsefi Çıkmaz: Marksist ve Liberal Geleneklerde Yakınsama ve Yapıçözüm

Metin Arslan

Giriş

Bu çalışma, tıpkı sözde *Nemesis*i Liberal Gelenek gibi, *Newtoncu Kronoloji*'nin bir ürünü olan Marksist Geleneğin felsefi temellerini irdelemektedir. Newtoncu Kronoloji/Modern Tarih yazını, karmaşık olayları tekil bileşenlerine indirgeyerek, mutlak zaman ve mekânda *sürekli zaman ekseni*nde tarihin basitten karmaşığa evrildiği varsayımıyla, Kıta Avrupa'sında dahi tarihi kayıtlı belgelerin çoğunluğunun analizleri yapılmadan kabul görmüş bir modern(ist) kurgudur.[1] Büyük ölçekte Varlık Felsefi Geleneğinin şekillendirdiği temellere Oluşum Felsefi Geleneğinin eklemlenmesi, Liberal Teori'de zaten sorunlu olan *Mutlak Özne/Modern Birey*, belirsizlik, öngörü, açıklama, nedensellik, sınır çizme/*demarcation*[2] ve ilerleme arasındaki iliş-

1 Norman F. Cantor'un (1991) ifade ettiği gibi, 1980'lerin sonu itibariyle giriş seviyesindeki bir ortaçağ tarihi ders kitabında var olan ortaçağ tarihine ait belgelere dayalı araştırma sonuçları, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyıl başında teorize edilen ortaçağ tarih kavramsallaştırması esnasında tarihçiler tarafından bilinmiyordu.

2 Bu makalede *sınır çizme/demarcation* kavramı, en genel anlamda, Popperci kullanımın ötesinde *Platonik Dikotemiler*in birbirinden ayrışmasını ifade etmektedir.

kiyi Marksist analizde daha da çetrefilli yapmıştır. Modern Bireyin *modern bir kategori* olduğu iddiasının bizatihi kendisi modern(ist)tir; modern/postmodern tartışmalarda ve söz konusu sorunlu ilişkide merkezî öneme sahip bu *özne*, kısmen Kant ve onun bazı postmodern okumaları hariç, tüm Varlık ve Oluşum Felsefelerindeki *Mutlak Özne*dir.

*Modern Dünya Görüşü*nün/*Modern Weltanschauung* Rasyonalite, Bilim, Teknoloji ve İlerleme kurucu varsayımlarının postmodern bağlamda yapıçözüm süreci birkaç tarih dönüştürücü fenomene işaret etmektedir. Marksist ve Liberal Geleneklerdeki yakınsama, uluslararası politik sistemde sosyalist deneyin Modern Batı'nın temsil ettigi *refah toplumu* modeline dönüşmesiyle sınırlı değildir; bundan da öte, felsefi tarihî ortak köklerinin bir sonucu olarak Father Smith'in her iki koldan müritlerinin sergiledikleri temellerdeki çıkmazı göz ardı eden parçacı basitçi meşrulaştırma çabalarının işaret ettiği gibi entelektüel düzlemde de bir *yakınsama* vardır.

Marksist Gelenek, mantıki uç açılımını temsil eden postyapısalcı akımın üstyapıyı "*bağımsız bir varlık*"a (*reification*) dönüştürmesiyle, Hegel ve Spinoza üzerinden, zıt kutbu Plato'ya evrilerek yapıçözüme uğramıştır. Bununla beraber, Marksist tehdit karşısında refah toplumuna dönüşme sürecinde, uluslararası sistemdeki problemler (Kuzey-Güney kutuplaşması, göç, kimlik, ekolojik kriz, küresel finansal ve ekonomik kriz, etik) aslında liberal sistemin de kurumsal ve felsefi düzlemde sürdürülemez bir yapı arz ettiğini ve *gecikmeli* olarak yapıçözüme uğramakta olduğunu göstermektedir. En temelde ise, *Platonik Proje*nin mantıki uç açılımını temsil eden *Modern Weltanchauung*un karmaşıklığın bilimi bağlamında postmodern süreçte yapıçözümünün tarihte ilk kez bu ölçekte bir araya gelen gelişmelerle birlikte değerlendirilmesi, Plato'nun yapıçözüme uğradığına işaret etmektedir.

Bu durum, cevabı olmayan *Plato Bulmacası*'nın (değerden bağımsız değer bulma) Modern Sosyal Teori'deki karşılığı *Plato-Smith Bulmacası*'na (değerden bağımsız bir ölçüt bulma/*invariable measure of value*) ve onun da Marksist Teori'deki kar-

şılığı *Smith-Marx Bulmacası*'na (Transformasyon Problemi) cevap arama çabalarının nihilizm ile sonuçlanacağı anlamına gelmektedir.

Statik deterministik bir dünya algısına bağlı olarak (Newtoncu) denge[3] analizi yaklaşımını benimseyen Liberal Gelenekte, ayrışmış disiplinlerde problemli de olsa farklı disipliner paradigmaların oluşması mümkünken, sözüm ona diyalektik etki dolayısıyla Marksist Gelenek daha kararsız bir nitelik sergilemektedir; öyle ki, determinist bir çizgiye savrulan postyapısalcı analizde dahi *Hegelci Tortu* yüzünden benzer bir durum vardır. Ayrıştırılmış Marksist Düşünce Tarihi varsayımı altında, Marksist Gelenek'teki bölünmelerin/*fragmantation*[4] ve sosyal analizde tutarlı/kararlı bir paradigma oluşmasına engel sebeplerin kökenleri, bu sorunlu felsefi arka planda yatmaktadır. Bu bağlamda, eldeki çalışmada tıpkı Whitehead'in *tüm Batı Felsefesi Plato'ya düşülmüş bir dipnottan ibarettir,* ifadesinin teyidi misali, Marksist Gelenek nezdinde bu gerçeğin tezahürünün nedenleri ve sosyal analizdeki problemler tartışılmaktadır.[5]

Bu makalede neo-Marksist kavramıyla, Marx sonrasında Frankfurt Okulu'ndan postyapısalcılığa kadar uzanan geniş bir spektrumda Marksist analiz yaptığı iddiasını taşıyan; Gramsci, Weber, Kaos, Ekonofizik, Nerobilim, Evrimci İktisat (Schumpeter, Veblen) gibi okumalardan da beslenen yaklaşımlar kastedilmektedir. Ancak, buradaki çözümleme, Marksist Geleneğin iki uç halini temsil eden Marx ve Marx'ın yapıçözümü postyapısalcı akım üzerinden yapılmaktadır; zira Liberal Geleneğe yakınsayan eklektik ara yüzler son kertede kararsız duruşlarıyla üstyapısalcı analizi uç noktalara taşıyan postyapısalcı akımda içerilmektedir.

Takip eden arka plan bölümünde Modernitenin oluşum sü-

---

3 Daha geniş bilgi için bkz. Arslan (2011, 2006b).

4 Liberal Gelenekte gecikmeli de olsa görülen benzeri yapıçözüm süreci *(ilk)el çorba* için bkz. Arslan (2011).

5 "All Western philosophy consists of footnotes to Plato - The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato." Alfred North Whitehead. 1979. *Process and Reality*. Free Press: 39.

recinde Marx'a kadar vuku bulan gelişmelerin tasviri yapılmaktadır. Üçüncü bölümde, tüm Varlık ve Oluşum Felesefi Geleneklerinde Kant'a kadar süregelen epistemolojik tartışmalarda kilit rol oynayan Mutlak/Modern Öznenin modern dönemde felsefi kurgulanışı anlatılmaktadır. Bir sonraki "Newtoncu Kronoloji ve Marksizm" bölümünde Mutlak Özne ve Mutlak Zaman ve Mekân varsayımlarıyla şekillenen *Modern Kaba Materyalist Ontolojik Rahimde* oluşan Newtoncu Kronoloji ve Marksizm arasındaki yakınsak ilişki ele alınmaktadır. Beşinci bölüm, Frankfurt Okulu'ndan *üstyapı* analizini mantıki uçlarına taşıyarak Marksist Geleneği yapıçözüme sürükleyen postyapısalcı akıma kadar uzanan entelektüel gelişmeleri değerlendirmektedir. "Modern Temellerin Yapıçözüm Süreci ve Postmodern Dönem" bölümü ise, Modern Dünya Görüşünün kurucu varsayımlarının tartışmalı karakterini günyüzüne çıkaran postmodern yapıçözüm sürecinin, sosyal teori bağlamında, tarih dönüştürücü imalarını tartışmaktadır. Yedinci bölümde, Marksist analizde özne, belirsizlik, öngörü, açıklama, nedensellik, sınır çizme (*demarcation*) ve ilerleme arasındaki sorunlu ilişki ele alınmaktadır. Son bölüm ise bu çalışmanın anahatlarıyla bir değerlendirmesini yapmaktadır.

Arka plan

Modernite, *Tabiat ve İnsan*a dair olanın genel geçer kanunlarının olduğu ve bunların uzun süre bastırılmış Eski Yunan köklerinin yeniden *keşfi* ile ortaya çıkarıldığı varsayımıyla üretilmiş, aralarında Marksizmin de olduğu, *Büyük Hikâyelerle/Grand Narratives* tasvir edilir. Gerçekte ise; Rasyonalite, Bilim, Teknoloji ve İlerleme kurucu varsayımlarını şekillendiren kökler düşünüldüğünde, Modernite, *Platonik Proje*nin mantıki uç açılımı olarak addedilmelidir.

Kıta Avrupa'sında tekrar devşirilen yitik *Akıl*'ın öncülük ettiği bu süreç, sözde Copernicus Devrimi ile başlar. Newton'un *Tabiat Kitabı*'nın değişmez bilinebilir öngörülebilir kanunlarını bulmasıyla, *Nous*un ezelde *Kaos*tan *Kosmos*u nasıl bir *No-*

mos üzere, *Potentia*dan *Actualia*ya, şekillendirdiği anlaşılmış olur. *Physis-MetaPhysis* arasındaki sır perdesinin aralanıp *Aydınlanma*nın gerçekleşmesi ise, Tabiatın bir parçası olan sosyal dünyanın kanunlarının açığa çıkarılmasıyla mümkün olabilir ancak.

Father Smith, *Tabiat Kitabı*'nın *Sosyal Lisan*'a tercümesine başlar. Tıpkı Newton'un *Bu kadar uzakları gördüysem, Devlerin omuzları üstünde yükselmemdendir,* demesi gibi, o da, aralarında Fizyokratların da olduğu, kendisinden öncekilerin mekaniksistematik sosyoekonomik yapı analizlerinin bir sentezini hedefler, tüm zamanlar ve mekânlar için. Newtoncu mekanik sistemde Güneş'in oynadığı dengeye getirici rol misali, *taraf tutmayan Modern Devlet* de parametreleri toplumsal sözleşme/Anayasa ile belirlenmiş evrensel hukuk çerçevesinde, yasama-yürütme-yargı organlarıyla toplumsal dengenin ortaya çıkması için, politik ve ekonomik dengelerin oluşmasını sağlar. Aristocu Empirisizm gereği *Aksiyomatik-Dedüktif/Bilimsel Yöntem*i izleyerek fizik yapının bölünemez en küçük parçası *atom*a nispetle, sosyal yapının en küçük yapıtaşı *Birey*'in tanımını *Theory of Moral Sentiments*'ta yapar. Zıt duygularla yüklü Pasif Birey/Mutlak Özne, rasyonel yetisi ile bencillik/*selfishness* ve kendi çıkarı/*self interestedness* arasındaki farkları bilir ve Sempati/*Sympathy* özelliği ile kendi çıkarlarını kollayarak *denge*de kalır. Tıpkı fizik dünyadaki zıt güçlerin *Görünmeyen El*/Yerçekimi/*Gravitation* ile dengeye gelmesi gibi, ortalama bireylerin oluşturduğu yeni icat toplumsal yapı/*social construct* ve farklı uluslardan oluşan global yapı da, işbölümü temelinde kendi çıkarlarını güden zıt güçlerin/sınıf (sosyal çatışma) mücadeleleri sonucunda, Görünmez El/*Invisible Hand* sayesinde dengeye (sosyal uyum) ulaşır (unintended consequences).

Değerden bağımsız bir ölçüt bulma (*Plato-Smith Bulmacası*) saiki ile sosyal teori kurma çabası içinde Father Smith, basitten karmaşığa giden çok aşamalı tarih anlayışını[6] *emek* üzerine

---

6 Modernitede hâkim olan İnsanlık tarihinin basitten karmaşığa doğru liner bir çizgi üstünde ilerlediği varsayımına; Smith'in dört, Condorcet'ın dokuz aşamalı tarih anlayışları örnek olarak verilebilir.

kurgularken, *Smith-Marx Bulmacası*'na (Transformasyon Problemi) uzanacak süreci başlatır. Pozitivist/modernist anlayışı takiple *techné* ve *logos* arasında tek yönlü ilişki varsayarak teknolojiyi *vücut bulmuş emek* olarak nitelendiren Marx, *emeği* teorik yaklaşımının merkezine almakla; Father Smith'de ayrık duran ekonomik ve politik dengeler arasındaki organik ilişkiyi, *Bilimsel Tarihi Diyalektik Materyalist Yöntemi*'yle altyapının üstyapıyı belirlemesi şeklinde açıklar. Techné, logos, emek-değer ve fiyat arasındaki karmaşık ilişkiyi göz ardı eden bu indirgemeci yaklaşımın mantıki bir sonucu olarak, tıpkı *Plato Bulmacası* gibi cevabı olmayan Transformasyon Problemi'nin (MCM) analitik çözümünü bir bulmacaya dönüştürerek gelecek nesillere miras bırakır.

Nihayetinde; Saint Simon sonrası sosyal çatışma çizgisi-Romantik Düşünce-Alman İdealizmi-Hegel etkileşimleriyle Yahudi-Hıristiyan Geleneğin gölgesinde Marx, devleti hâkim sınıfların çıkarlarını koruyan bir aygıt olarak görmekle, *emek* ve *yabancılaşma* arasındaki ilişkiyi farklı bir tarihsel boyuta taşırken; analizini, tıpkı Father Smith gibi, Mutlak Özne temelinde şekillendirmiş olur.

Newton Mekaniğinin hayat verdiği, Tabiatı değer bağımsız otonom bir kategoriye, İnsanı değerin kaynağı haline dönüştüren *Kaba Materyalist Ontolojik Bir Rahim*'de gelişen, Seküler/Smith Teolojisinin Liberal ve üvey evlat Marksist Geleneklerinin geliştirdigi etik teoriler de, Moore'un *doğal yanılsama* dediği değer bağımsız bir alandan değer türetme çelişkisini üreten bu sorunlu özne anlayışını benimserler.

Aslında konuya daha geniş bir perspektiften bakıldığında, Tüm Varlık ve Oluşum Felsefi Geleneklerinin ortak paydasını oluşturan, Kant'a kadar uzanan epistemolojik tartışmaların da merkezinde yatan ve postmodern süreçte artan bir biçimde tartışma konusu olan *özne*nin, aynı *Mutlak Özne* oldugu görülmüş olur.

Bu noktada, konuya açıklık getirmek maksadıyla söz konusu öznenin modern dönemde kurgulanış sürecine değinmemiz yerinde olacaktır.

Modern birey/mutlak öznenin ortaya çıkışı, mutlak zaman ve mekân ilişkisi

Köklerini Plato'da bulan bu karmaşık üstü örtülü bir kurgu içeren hikâyenin Kıta Avrupa'sındaki kısa bir özetini hatırlatalım.

Aquinas'ın 13. yüzyıldaki Aristocu düşünüşün tercümesi ve Copernicus'un Bolognia tahsilinden Platocu düşünüşü astronomi çalışmalarına ithal etmesiyle başlar serüven. Kepler'in *Opera*da "*Natura simplicitatem amat, Amat illa unitatem,*" ifadesinde anlamını bulan, Evrenin *bir*liğinin sade bir dille *Büyük Matematikçi Tanrı* tarafından bilinebilir tarzda kodlanarak düzenlenip korunduğunu gören Galileo'ya gereken destek, rakam ve uzayı buluşturan *AnalitikGeometrik Mucid Descartes*'tan gelir. Avrupa'yı titreten sosyal depreme deva olacağı inancıyla, *kesinlik* ve *düzen* arama çabaları hızlanır. Hep bir ağızdan, Aristo'nun entelektüel heybesine katık sunan Eski Yunan Atomcu Düşünürlerin (Democritus, Leucippus), maddenin *birincil/nesnel* (en, boy, uzunluk) ve *ikincil/öznel* (renk, koku, tat) özelliklerine ayrılabileceği tezi ve ölçülebilir birincil özelliklerin bu uğurda öne çıkmasının kaçınılmazlığı dile getirilir.

Keşfettiği sistematik şüphe yöntemini sağlam temellere dayalı bilgi elde etmede kullanan Descartes, şüphe edemediği tek şeyin *düşünen bir özne* olması hasebiyle *kendi varlığının gerçekliği* sonucuna ulaşır (*cogito ergu sum*). Herhangi bir referans noktaya ihtiyaç olmaksızın, nesneleri üç boyutlu uzayda sayı ve mekân ilişkisiyle tanımlar. Ama kendi varlığının sürekliliğini açıklayabilmesi için sayı ve zaman ilişkisini de çözmesi gerektiğini farkerder. Süreklilik/*continuity*, aralarında zorunlu bağımlılık ilişkisi olmayan zamanın ardışık dilimlerinin matematik toplamından ibaret değildir; o halde, *varlığın zaman içindeki sürekliliğini (süreç/duration)* başka bir *yaratıcı ve koruyucu güç* sağlıyor olmalıdır ve zaman sadece nesnelerin hareketlerini ölçme eylemiyle sınırlıdır. Zaman ve mekân, kendi bedeninin ait olduğu nesneler dünyasında vardır; *şüphe edemediği, düşünen özne olan spiritüel varlığı* ise bu kısıtların ötesindedir ve matematik gibi mutlak olana ait bilgiyi zihinsel/mental olarak bilmesi mümkündür.

Böylece, Descartes zihin beden ayrımını uçlara taşımakla, birincil özelliklerin baskın hale geldiği modern arka planın materyalist bir renge bürünmesine neden olan süreci hızlandırmış olur.

Newton, *mutlak zaman* ve *mutlak mekân* kavramları üzerine inşa ettiği sisteminin, zaman ve mekânın sıradan algılarından farklı ve ölçülebilir olduğunu ileri sürer. Mutlak mekân hiçbir şey ihtiva etmediğinden dolayı insan algısının ötesindedir, ama nesnelerin mekândaki *mutlak hareket*i süreklidir ve aralarındaki çekim gücü herhangi bir referansa dayanmadan ölçülebilirdir.

Bir başka deyişle, Newton, mutlak zamanı metafizik temel haline getirmekle, mutlak mekânı da ampirik bilginin konusu konumuna getirmiş olur. Birincil ve ikincil özellikler arasındaki organik ilişkinin *Pasif Zihin/Mutlak Özne*'nin ortaya çıkmasına fırsat verecek şekilde bozulması akabinde, *Kaba Materyalist Ontolojik Rahim* için gerekli zemin, mutlak zaman ve mekân kavramlarıyla birlikte hazır hale gelmiş olur.

Mutlak zaman ve mekân kavramlarının kendilerinin *nesnel dünya*nın insan zihnindeki yansımaları olduğunu ileri süren empirisist düşünürlerin eleştirileri, bu tür kavramların felsefi temellerinin sanıldığı gibi sağlam olmadığını göstermeye yöneliktir. Hume, kendi varlığı ve her şeyin olguların algılanışından ibaret olduğunu ve zaman, mekân, madde ve nedensellik benzeri kavramların süreç içinde oluşan *insan zihninin alışkanlıkları/habits of the mind*dan öte doğru ya da yanlış bir anlam içermediğini iddia eder.

Kısacası, Kartezyen/rasyonalist düşüncenin esasını teşkil eden mutlak özne, zaman ve mekânın birer kurgu olarak görülmesi, bilimsel bilginin de mantıken başka bir şey olamayacağı anlamına gelir.

Kant, tam da bu hassas noktada, yetişir imdada. *Zihin (Knower)* ve *Nesnel Dünya* arasında *birebir yansıma/örtüşme* olduğunu iddia ederek kutuplaşan Rasyonalist ve Empirisist Gelenekleri uzlaştıracak bir orta yol sunar. İnsan bilgisine kapalı *Numen Dünya* ve bilgisine konu olan *Fenomen Dünya* arasında-

ki zorunlu ilişki, iki dünya arasında bir *köprü* vazifesi gören insan zihninde var olan zaman, mekân, madde ve nedensellik gibi *kategoriler* vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Son tahlilde Kant, Newton Mekaniği, Aksiyomatik-Dedüktif/Bilimsel Yöntem ve dolayısıyla Newtoncu Kronoloji için elzem olan mutlak zaman, mutlak mekân ve Mutlak Özne kavramlarına hesapta sağlam bir felsefi zemin hazırlamış olur.[7]

Newtoncu kronoloji ve Marksizm

Bu bölümde, Mutlak/Modern Özne, mutlak zaman ve mekân kurguları ile materyalist bir zeminde yükselen *Modern Weltanschauung*un bir ürünü olan Newtoncu Kronoloji/Modern Tarih ve Marksizm arasındaki ilişki ele alınacaktır. Tarihin, *basitten karmaşığa*, sürekli akan bir nehir misali, mutlak zaman ve mekân koordinatlarıyla sürekli zaman ekseninde temsil edilmesi varsayımıyla üretilmiş sözde *bilimsel* teorik bir tarih yaklaşımıdır, Newtoncu Kronoloji. Marx'ın Diyalektik Materyalist Tarih analizinin de temellerini oluşturan ve Modern Tarih diye nitelenen bu lineer tarih anlayışı, aslında Kıta Avrupası'ndaki kayıtlı belgelerin pek azının seçici bir şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkmıştır.

Teorik temellerine en büyük katkıyı Alman Tarihçi Leopold von Ranke'nin yaptığı bu Kronoloji (White 1973, Stern 1956), herhangi bir harici referansa gerek olmaksızın, gelişigüzel seçilen bir noktadan ileri geri namütenahi hareket edilen sürekli zaman ekseninde, karmaşık tarihî olayların *birincil/nicel* ve *ikincil/nitel* bileşenlerine ayrılabileceğini/indirgenebileceğini ifade eder. Von Ranke ile modern tarih yazınının yöntemi haline gelen bu Aksiyomatik-Dedüktif/Bilimsel Yöntemin özellikleri arasında sayılan Simetri Tezi, sürekli zaman ekseni üzerinde seçilen herhangi bir tarihi noktanın öncesi (tarih)/açıklama ve sonrası (gelecek)/öngörü arasında simetri olduğunu

7 Fakat hatırlamak gerekir ki Kant, aynı zamanda, insan zihnine aktif bir rol biçen bire bir yansıma fikrinin mümkün olamadığı kalkış noktasından hareketle, postmodern tartışmaların da ilham kaynağı durumundadır (Arslan 2011).

ileri sürer. Yani, açıklama ve öngörünün sadece zamansal anlamda farklılaştığını ve evrensel kanunların varlığının nesnellik ve kesinlik ölçütleriyle bu tarih yöntemiyle sınanabileceğini ima eder.

Bunun Marx'taki karşılığı, *altyapının/unterbau* birincil, *üstyapının/überbau* ikincil olmasıdır ki tarihi kayıtlı belgeler olmadan da sürekli zaman ekseninde diyalektik üçlem (tez-antitez-sentez) vasıtasıyla tarihin evrelerinin yeniden üretilebileceği/*reconstruction* iddiasıdır bu aynı zamanda. Tarihî Belge/Gözlemin teori/değerden bağımsız (*The Given*) ve problemsiz olduğu örtülü varsayımı da *diyalektik materyalist analizi yapan Özne*'nin, Mutlak Özne olduğu kabulüne dayanır. Bu özne, diyalektik yöntem sayesinde doğrulanıp yanlışlanabilen hipotezlerle, Bilimi Bilim Olmayandan (Metafizik, İdeoloji, Din vs.), Marksist olanı Marksist olmayandan ayırarak, sınır çizme/*demarcation* eylemini gerçekleştirir. Bu şekilde yanlışlardan arınarak maddi gerçekliğe tekabül eden birikimli/kümülatif bilgi, *eşyanın tabiatın*daki diyalektik kanunların doğrulanması/*verification* anlamına gelir.

Teknolojiyi, *vücut bulmuş emek* olarak nitelendirmekle Marx, Liberal Teori'den farklı olarak onu içsel/*endogeneous* olarak sosyal teoriye dahil etmiş olur. Emek-değer teorisinin, değer bağımsız tabiat algısı, *techné* ve *logos* arasındaki tek yönlü ilişki varsayımı, vücut bulmuş emek olarak görülen teknoloji tanımıyla beraber karmaşık yapıların daha basit bileşenlerine ayrıştırılarak emek üzerinden kurgulanması, Marx'ın analizini Newtoncu Kronoloji ve onun varsayımlarını taklit ederek yaptığına işaret eder.

Son tahlilde, Modernite'nin kurucu varsayımlarının etkileri, Liberal analizde olduğu gibi Marx'ın analizinde de baskın konumdadır. Aşağıda görüleceği gibi, Marx'ta ve yapısalcılardaki daha yakın bağlar postyapısalcılarda nisbeten yer yer zayıflasa da, genelde Marksist Geleneğin *modernist* niteliklerinden sıyrılması mümkün olamamaktadır.

Neo-Marksist yaklaşımlar: Frankfurt Okulu'ndan postyapısalcılığa

Giriş bölümünde ifade edildiği gibi, bu makalede neo-Marksist kavramıyla, Marx sonrasında Frankfurt Okulu'ndan postyapısalcılığa kadar uzanan geniş bir spektrumda Marksist analiz yaptığı iddiasını taşıyan yaklaşımlar kastedilmektedir. Ama yine de vurgulandığı üzere, üstyapıyı analizlerine dahil eden Liberal Geleneğe yakınsayan eklektik ara yüzler, son kertede kararsız duruşlarıyla postyapısalcı analize yakınsayacaklardır. Bu bölümde, Marx'ın *altyapı*nın asıl belirleyici olduğu anlayışını indirgemeci bularak sorunsallaştıran Frankfurt Okulu'nun, *üstyapı* analizi çizgisini mantıki uçlarına taşıyan postyapısalcı akımın, *üstyapıyı bağımsız bir varlığa dönüştürme süreci* anlatılmaktadır. Bu maksatla, yapısalcı ve postyapısalcı akımda öne çıkan teorisyenlerin düşünceleri anahatlarıyla incelenecektir.

Frankfurt Okulu, Birinci Dünya Savaşı sonrası Fordist üretim tarzı ile şekillenen Batılı Kapitalist Toplumların eleştirisine, Marksist Teori'nin altyapının belirleyiciliğinin indirgemeci yapısının toplumsal analizde yetersiz kaldığına ve üstyapının oynadığı rolün de analize dahil edilmesi gerektiğine dikkat çekerek başlar. Almanca konuşan düşünürlerin başını çektiği bu akım, Kıta Avrupa'sının diğer güçlü rasyonalist merkezi Fransa'da yankısını, önce yapısalcı ve sonra yapısalcı analizin eleştirisini daha uç noktalara taşıyan postyapısalcı yaklaşımlarda bulur.

Ortak bir özellik, *tekil/parça* ve *yapı/bütün* arasındaki ilişkide, *tekil*in *pozitif* içeriğine (ne olduğu) değil de *negatif* içeriğine (ne olmadığı) vurgu yapılarak tanımlanmasıdır. Bu eğilim, diyalektik düşünüşün *yanlışlayan örneği* öne çıkaran eleştirel tabiatının bir neticesi olarak, entelektüel zeminin yapıçözücü niteliklerinin baskın konuma gelmesine bir sebep olarak da düşünülebilir.

Saussure'nun *langue* kavramı, bir dilde olası tüm ifadelerin toplamını kapsayan üstyapıdır. Tıpkı bir oyun (tavla/basketbol) gibi olası tüm gerçek hamlelerin toplamından fazladır. *Konuşma yazı*dan önce gelir. Bir sistem içinde var olan elemanlar

(kelime, kavram) negatif içerikleriyle, yani, kendilerinin ne olmadığıyla tanımlanır ve herhangi bir içerik değişikliği (bir kelimede anlam değişikliği olduğunda) *eşanlı dayanışma/synchronic solidarity* sayesinde diğer elemanlar tarafından içerilirler ve sonuçta sistem bütün olarak varlığını korur. Kısacası, sistem, kendisini oluşturan elemanlardan (tekil/parça) önce gelir. Bu mantık yürütme, somut/materyal dünyanın lisan içinde içerildiği sonucuna götürür; yani *üstyapı birincil konuma gelmekle beraber, bilindik altyapı üstyapı ilişkisi tersinmiştir* artık.

Durkheim, tekil bireylerin, ortak bir hayat/toplumsal yapının belirleyicileri değil; aksine, onun ürünü olduklarını söyler (Durkheim 1947). Sosyal analizin, sosyal sınıflamalar, kategoriler ve kavramlar üzerine kurulması halinde epistemolojik sorunsala cevap bulunabileceği iddiası, onun yapısalcı akımın öncüleri arasında olmayı hakeden *sosyal a priori* yaklaşımını sosyal analizde merkeze almasında yatar. Talebesi Lévi Strauss da, hocası ile aralarındaki teknik farklar (totemik toplumsal yapının işleyişi) bir tarafa bırakılırsa, sosyal antropolojide benzer bir yol izler. Keza, Lacan'ın *bilinç olmayan/unconscious* tıpkı lisan gibi yapılandırılmıştır (Lacan 1979) ifadesi, Freud'un *unconscious* kavramının *sosyal a priori* okumasıdır. Lacan, Freud'un ilk modelindeki (*conscious, pre-conscious, unconscious*) *unconscious* kavramıyla, Freud'un son modelindeki (id, ego, superego) *id ve süperego* kavramlarını birlikte içerir tarzda tanımlar. Hipnoz vasıtasıyla ortaya çıkan *bilinç olmayan*, psikoanalizde *kolektif/sosyal olan*ın tekil bilinci nasıl belirlediğinin ortaya çıkarılması gibidir.

Althusser'in Marx okuması, *sosyal a priori alan*ın genişletilmesidir. Marx'ta ideoloji, hâkim sınıfların kullandığı bir *meşrulaştırma* aracı iken (sahte bilinç); Althusser'de, Saussure'nun *langue* kavramına benzer bir işleve sahiptir. Bu düşünüşte yapılar *unconscious* gibi belirleyici olduklarından (Althusser 1969) ve yine Tabiat ve tekil birey oyun dışı kaldığından, burjuva toplumuna karşı verilecek politik mücadele yeni bir anlam kazanmış durumdadır; grup halinde düşünen ve dayanışma içinde hareket eden sınıfların *alternatif bir langue* geliştirmeleri elzemdir.

Barthes ve Semiotikler, Althusser'in söylemlerin arka planlarındaki ideolojilerin varlıklarını açığa çıkarma eylemini, günlük hayatın arka planında var olan *mitolojilerin* açığa çıkarılması şeklinde algıladıklarından, anlamlar ve yorumlarla şekillenmiş modern toplumu da tekil bireyleri belirleyen *kültürel güç alan*ına[8] benzer biçimde açıklarlar. Fizik bilimle kurdukları analoji, onların ve yukarıda zikredilen tüm yapısalcı düşünürlerin ortak paydasını oluşturur.

Foucault, yapısalcılarla ayrılma sinyalini, *Şeylerin Düzeni* ve *Bilginin Arkeolojisi* çalışmalarında geliştirdiği *epistemé* kavramıyla verir. Belirli tarihî dönemleri kapsayan farklı *epistemé*ler, *sosyal a priori* olarak tekil olanları belirlerler. Foucault'nun *epistemé* kavramıyla Kuhn'un *paradigma* kavramı arasındaki paralellik, kendisini, her *epistemé*nin (*paradigmanın*) kendi içinde kapalı bir çerçeve oluşturması ve diğer *epistemé*lerle (*paradigma*larla) adeta mukayese edilemez ve dolayısıyla bilinemez bir yapıda olmasında gösterir. Bu, Kuhn'un paradigmalar arasında *incummensurable* farklılaşmaların olduğu ve bu yüzden bire bir bir tercüme yapılamayacağı iddiasının, Kuhn anılmaksızın adeta tekrarlanmasıdır. Ona göre, bir *epistemé* kendisinden öncekini bilmez, kendisi ve önceki arasında birikimsel bilgi olduğundan da söz edilemez. Hegel'in *Zeitgeist*la kastettiği bu birikimsel ilerleyişin, sonunda *Mükemmel Idea*da tamamlanacağı diyalektik anlayış görünürde Foucault'da olmadığından; kendi analiziyle çeliştiğini farkettikten sonra, olgun evresinde kendi analizinin de diğerleri arasında bir analiz olduğunu zikreder Foucault.

Postyapısalcı Derrida, sadece Husserl'ın *ben (tekil özne) merkezli lisan teorisi*ni değil, *konuşma*nın *yazı*dan önce geldiğini söyleyen Saussure ve tüm yapısalcı düşünürlerin fikirlerini baş aşağı çevirir. *Tabii işaretler/natural signs* ve *insan kaynaklı işaretler/human signs* arasında keskin ayrımlar yapan Husserl, bunların insan zihninde *zihinsel karşılıklarının/signifieds* olduğunu kabul eder. Söz konusu ayrımı reddeden yapısalcı-

---

8 Fizik bilimden ödünç alınan *güç alanı* kavramı, Semiotikler tarafından sosyal bağlama devşirilmiştir.

lara göre ise, sadece *işaretler/signifiers* vardır ve bunlar *işaret edilenleri/signifieds* belirler. Derrida, Spinoza'da görülen *tarihsel ve kavramsal öncelik* ayrımını benimseyen tüm yapısalcılardan daha ileri bir noktaya taşır bu ayrımı. *Yazı* önce gelir; kelimelerin *zihinsel içerikleri/signifieds (images)* zihinde mevcut değildir; sadece *işaret*ten *işarete* namütenahi bir hareket vardır ve yazar seçtiği kelimelerin anlamlarını yazma eylemi sırasında *(dissemination)* keşfeder (Derrida 1978). Yine, Hegel'e göre, *zıtlar* (tez-antitez, varlık-yokluk, tekil-çoğul) arasında *statik "fark"* (spatial) yoktur; *zamansal/temporal* bir *gecikme* ile zıtlar biribirlerine adeta *akar*lar (sentez/oluşum). Derrida *différancé* adını verdiği kavramla Hegel'e katılır, ama bir *fark*la; üçüncü terim/sentez yoktur, sonsuz devinimle anlamlar akışa devam ederler (Yunanca kelime *pharmakon* örneği). Artık *yazı*, Freud'un *unconscious* misali (özellikle Freud'un *Note on the Mystic Writing Pad* adlı eserine referansla geliştirdiği genel teorisinde), sosyal kontrolün ötesinde, kendine has bir enerji ve yaratıcılıkla *mekanikmerkezkaç* akarak çoğalıp, adeta anarşik bir biçimde yayılarak herhangi bir sosyal ya da bireysel sorumluluk olmaksızın yoluna devam eder.

Derrida'nın *Genel Yazı Teorisi,* Hegel'in mantıki sonuçlarına taşımaktan imtina ettiği *kendi kendini üreten mantığ*ının bir ifadesi gibi ise; Foucault'nun olgun döneminde (Disiplin ve Ceza, Cinselliğin Tarihi) *epistemé* yerine *politika*yı merkeze alarak geliştirdiği postyapısalcı yaklaşımı, Hegel'in *kendi kendini üreten politik sistemler*inin mantıki bir sonucu gibidir denilebilir. Nietzsche'nin irade ve arzu kavramlarını üstyapısalcı problematize ederek (Derridacı anlamda materyalist bir içerik dönüşümü ardından) *güç/iktidar* beden ilişkisi üzerinden tıpkı Derrida'nın *yazı*sı gibi *politika* kavramını kurgulayak genelleştirir. Politika, Marx'ın sınıf mücadelesiyle sınırlı yaklaşımının ötesinde, Foucault'da *mekanikmerkezkaç* çoğalarak anarşik bir biçimde namütenahi bir devinimle tasvir edilir.

Diğer postyapısalcı düşünürlerden Kristeva ve olgun Barthes, Derrida'nın *yazı* çizgisini izleyip detaylandırırken; Deleuze ve Guattari, Foucault'un *politika* çizgisini Lacan'ı *üstyapı*sal-

cı problematize ederek psikoanalitik teoride devam ettirirler. Baudrillard, Marx'ın *kullanım* ve *değişim değeri* ile *yabancılaşma* kavramlarına yüklediği anlamları eleştirir. Yapısalcı yaklaşıma uygun bir bakışla, *doğal ihtiyaç, doğal emek değer* gibi kavramların *sosyal a priori* boyutuna vurguyla, bunların tanımlarını tutarsız bulur ve Marx'ın işci sınıfını *emek* üzerinden tanımlamasını da *burjuva çalışma etiği etkisinde kalmak* olarak niteler. Günümüz topluluklarının içinde bulunduğu hali gelecek açısından ümitsiz bulan Baudrillard, bu anlamda da nihilist bir tutum sergiler.

Felsefe tarihini okuyabilenler için Plato, Saint Augustine, Ockham, Spinoza, Hegel çizgisinin, Marx sonrası *üstyapı lisan* dönemecine evrilmesini tahmin etmek zor olmasa gerektir. Saussure'yla başlayan süreç, Derrida ile uç noktada *yazı*ya döner. Adeta, bilindik bir hikâyenin yeni bir formda tekrar üretilmesi misali, postyapısalcı Derrida'nın sözüm ona materyalist/realist serüveni, Spinoza üzerinden Plato'ya, *üstyapının putlaştırılması* (*reification*) şeklinde, hesapta karşı kutbu idealist aslına dönerek nihayet bulur. Bu durum, Aristo'nun *hylomorfizm*inin *Plato Bulmacası*nın sınırlarını aşamayacağı gerçeğinin, Marksist Gelenek nezdinde, bir kez daha tezahür etmesi demektir. Bu anlamda, Heidegger de dahil, Modernite yapıçözümü sonrası Plato'yu yeniden okuma serüveninin de *nihilizm*le noktalanacağının hatırlatılması bir kehanet olarak görülmemelidir.

Modern temellerin yapıçözüm süreci ve postmodern dönem

Bu bölümde, Modernitenin Rasyonalite, Bilim, Teknoloji ve İlerleme kurucu varsayımlarının yapıçözüm süreci ve postmodern literatürde yapılan tartışmaların konuyla olan ilişkisi ele alınmaktadır. Başlangıcı Aristo'ya kadar uzanan *sağlam temeller/aksiyomlar* üzerine kurulu en güvenilir bilgi elde etme yolu olarak bilinen *Aksiyomatik Dedüktif/Hipotetik Dedüktif/Bilimsel Yöntem*'e göre, *teori*, bünyesinde *birikmiş bilgi sto*ğu ve *sınır şartları* taşıyan, kendi içinden türetilen doğrulanıp yan-

lışlanabilen *önermeler/hipotezler*le data/gözleme karşı sınanan bir *aygıttır*. *Tümdengelim* özelliği sayesinde doğrular yanlışlardan ayıklanırken elde edilen *birikimli* bilgi, *Physis*in *Metaphysis* aleyhine genişlemesini sağlar. Açıkça zikredilmeyen matematiksel-zihinsel nesnelerle gerçek/fiziksel nesneler arasında birebir örtüşme olduğu, matematiğin kesinliği, matematiksel indirgemeci nedensellik ve Mutlak Özne varsayımları üzerine kurulu Pisagor/Platocu teze dayanan Aksiyomatik Dedüktif Yöntem, dört özelliği ile tanımlanabilir: *Gözlem değer bağımsızdır (The Given)*, yani gözlem teoriden bağımsız olarak yapılır; *Kanıtlama/Verification*: teori hipotezlerin test sonucunda kesinleşmesiyle kanıtlanır; *Simetri Tezi:* açıklama (tarih) ve öngörü (gelecek) arasında sadece zamansal bir fark vardır; *Bilimin Birliği/Unity of Science* prensibi geçerlidir, yani fizik ve sosyal bilimlerde tek yöntem kullanılır (Arslan 2011a: 63).

Gözlemin *değer bağımsız* kabul edilmesi, *pasif* insan *zihni* ile dış dünya arasında *birebir bir yansıma* olduğunu savunan empirisist Tabula Rasa tezine dayanır. Buna karşılık gözlemin *değer yüklü*, yani *teori bağımlı* olduğunu ileri süren tezler (Popper, Kuhn, Feyerabend) ise, insan zihninin *aktif* olduğunu ve teorinin gözlemin nasıl yapılacağı konusunda *katılımcı gözlemciyi/participant observer* yönlendirdiğini ileri sürerler. Örneğin Kuantum Mekaniğinde, Heisenberg'in *belirsizlik tez*ine göre bir taneciğin ya hızı ya da bulunduğu yer bilinebilir; aynı anda ikisi de bilinemez. *Katılımcı gözlemci,* deney düzeneğini nasıl dizayn edeceği konusunda teori tarafından yönlendirildiğinden, tanecik davranışını etkiler.

Kanıtlama tezine göre, hipotezler dataya karşı teste tabi tutulur; *test*i geçerlerse teori kanıtlanır ve birikimli olarak bilgi stoku artmış olur, geçemezlerse reddedilirler ve yeni hipotezlerle yola devam edilir. *Duhem-Quine tez*ine göre ise, hipotezler teker teker değil, bir bütün olarak teste tabi tutulurlar. Hipotezlerin yanlışlanması durumunda sorunun teoriden mi yoksa hipotezden mi kaynaklandığı belirsizdir ve datanın yetersizliği her zaman mümkün olduğundan teoriler taraftarlarınca korunmaya ve savunulmaya çalışılırlar. Öte yandan *Popper*cı tez, tü-

mevarımla teorilerin kanıtlanmasının mümkün olamayacağını, bunun yerine *yanlışlamanın/falsification* bilimi bilim olmayandan ayırmak için *sınır çizme kriteri/demarcation criterion* olarak kullanılması gerektiğini ileri sürer. Buna karşılık *Kuhn* da ne kanıtlamanın ne de yanlışlamanın bilimi bilim olmayandan ayırmaya yeteceğini ve bir paradigmadan diğerine geçişin, ancak cevap verilemeyen *anomali*lerin çoğalıp *normal bilim* yapma eğiliminin *devrimci bilim* evresine dönüşmesiyle mümkün olabileceğini ve önceki paradigma ile takip eden paradigma arasında *incommensurable* bir ilişki olduğunu iddia eder; yani bilgi *birikimsel* olarak ilerlemez.

Simetri Tezi, evrensel kanunları ortaya çıkaran bilgi stoğundaki artışı temsil eden sürekli zaman eksenindeki herhangi bri noktanın öncesi (tarih) ile sonrası (gelecek), yani *açıklama* ve *öngörü* arasında simetri olduğunu ileri sürer. Karmaşıklık ve Kuantum bağlamında zamanın *tersinemez* olduğu ve açıklama ile öngörü arasında *nitel* bir farklılık bulunduğu iddialarıyla beraber, Simetri Tezi tartışmalı hale gelmiş bulunmaktadır.

Bilimin Birliği tezi, Aksiyomatik Dedüktif Yöntem'in fizik ve sosyal bilim ayrımı gözetmeksizin tek geçerli yöntem olduğunu ileri sürer. Buna karşılık, postmodern yazın insani olanın yorumsamacı/*hermeneutik* yönünün ağır bastığını; fizik bilime özgü yöntemlerin beşeri olanı incelemekte yetersiz kalacağını; bu nedenle sosyal bilimlerde farklı yöntemlerin kullanılmasının daha uygun olacağını dile getirir. Haliyle bu durumda sınır çizme kriterlerinin hangi rasyonel temelde ve nasıl yapılacağı sorunlu hale gelmektedir.

Bu noktada, Modernite'den kopuşun ağırlıklı olarak nerelerde ortaya çıktığını göstermek için, Fizik Bilim, Mantık ve Matematik sahalarında belirginleşen tartışmaların kısa bir özetini sunmak anlamlıdır.

Relativite ve Kuantum Mekaniği'ndeki gelişmeler, Newton Mekaniği'nin temel varsayımı olan zaman ve mekânın sabitliği yerine bunların birlikte değiştiklerini ifade eden uzam/*spacetime* kavramını gündeme taşıyarak, Kuantum Mekaniği ile birlikte pasif madde ve pasif gözlemci varsayımının tutarsızlığı-

nı Heisenberg'in belirsizlik ilkesiyle destekleyerek, aslında fizik-metafizik ayrımının bağlamdan bağımsız yapılamayacağını ortaya koymuştur. Böylece fizik bilim teorilerinin birbirinden farklı yorumlarının olabileceği ve bunlar arasında seçim yapmanın güçlükleri de anlaşılmış olmaktadır.

Fuzzy/Bulanık Mantık konusundaki çalışmalar, Aristo'nun çelişmezlik ilkesini garantiye alan üçüncü almaşığın olmama hali/*excluded middle* ilkesinin, sanılanın aksine, problematik olduğunu ve aynı anda birden fazla olasılığın mümkün olabileceği durumların varlığını matematik (Gödel) ve Kuantum Mekanik (ışığın tanecik-dalga özelliği) çercevede göstermiştir. Öyle ki, ışığın hem tanecik hem dalga özellikleri sergilediği Kuantum karmaşık dünyada *her şey fuzzydir, fuzzy her şeydir,* şeklinde bir klişe zikredilir (Arslan 2006a).

Matematik ve Geometri'nin tekilliği ve mutlaklığı inanışı, Plato'dan Modernitenin çözülüş sürecine kadar hâkim konumunu sürdürmüştür. *Öklidyen Olmayan* farklı uzay/mekân tasarımlarına dayanan geometrilerin ve buna paralel olarak farklı matematik/cebirlerin ortaya çıkışıyla ivmelenen tartışmalar, matematik bilginin *değerden bağımsız* mutlak güvenilir olduğu iddiasına en etkili darbesini, Gödel'in *Birinci ve İkinci Tamamsızlık Teoremleri*yle vurmuştur. Matematikçiler arasında problemsiz olarak kabul edilen elementer sayılar kümesinde *karar verilemeyen önermeler/undecidable propositions* olduğunu gösteren Gödel, kendisinden sonra *meta*matematik tartışmaların adeta sonuçsuz kalacağını ve bir daha geçmişe dönülemez şekilde *tamamlılık* ve *tutarlılık* kavramlarının en iyi ihtimalle bağlam bağımlı olduğunu ortaya koymuştur. Dahası ki, Cohen (1963), süreklilik ve seçim aksiyomunun, Zermelo-Fraenkel set teorisinden *bağımsız* olduğunu göstermiştir. Buna göre, seçim aksiyomu ile süreklilik hipotezinin *dışarda* tutulması durumunda, bilinen matematiğin alanının son derece daralacağı; set *içinde* tutulması halinde ise, hiç de makul görünmeyen paradoksların reddedilemeyeceği gerçeği ortaya çıkmıştır. Bunun da ötesinde, Löwenheim-Skolem teoremi de, belirli bir amaç için tasarlanmış herhangi bir aksiyomatik setin, amaçlananın dışında çok-

lu-yoruma açık olduğunu ifade etmekle, farklı yorumlar arasında seçimin nasıl yapılacağı konusunu da tartışmalı hale getirmiştir (Kleene 1989).

"*Karmaşıklığın Bilimi* çerçevesinde daha önceki çalışmalarımızda ifade edildiği gibi, *kaos, Gödel sonrası matematik, fuzzy mantık, sanal gerçeklik ve Gaia hipotezi* gibi yükselen paradigmalar, entelektüel çabaların farklı boyutlara taşınmasını ve yapı çözümü kaçınılmaz hale getirmiştir. Her ne kadar söz konusu paradigmaların gün yüzüne çıkardığı felsefi/metodolojik problemler henüz yeterince tartışma konusu olmamış olsa da, gözlem/deney-teori-test düzlemlerinde ele alındığında, yaygın kanının aksine, *yerleşik (Newtoncu) denge, matematiksel kırılganlık ve kararlılık* benzeri kavramlar tutarsızdır; hem deterministik hem de kaotik modellerde kararlılık/kırılganlık ve indeterminizm arasında bir *değiş tokuş/trade off* vardır ve *rassal/random* karakter hep var olup, daha derin seviyelerde farklılaşmaktadır ki bu da öngörüde bulunmayı zorlaştırmaktadır" (Arslan 2006a, Arslan 2006b).

Modernitenin, tüm entelektüel alanlarda etkileri görülen Rasyonalizm ve Empirisizm epistemolojileri, *Hakikatin Tutarlılık/Coherence Theory of Truth* ve *Mütekabiliyeti/Correspondance Theory of Truth Teorilerine* dayanırlar. Hakikatin Tutarlılık Teorisi, tutarlılıkları tümdengelimle sınanarak çelişkileri ayıklanan ve böylece doğrulanan zihinsel önermelerin hakikatle örtüştüğü varsayımına dayalıdır. Bu *Gödel Teoremleri*yle çürütülmüş durumdadır. Diğer taraftan, Hakikatin Mütekabiliyeti Teorisi, zihinsel olanın dış dünyada karşılığının bulunması gerektiğini; aksi takdirde test edilemez metafizik bir önermenin hakikatin ölçüsü olarak kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Empirisizmin bu epistemoloji teorisi, sonunda 1940'lı yıllarda *kar beyazdır* benzeri basit önermelerin bile dış dünyayla birebir bir mütekabiliyetle kanıtlanamayacağının görülmesiyle büyük bir çıkmaza girmiş durumdadır (Arslan 2006a).

Her iki rasyonalist ve empirisist etik okul da benzer yollarla çözülmeye uğramışlardır, haliyle Kant'ın *a priori sentetik* metafiziği de. Modernitenin *bilimsel* (!) metafizik/din kurma çaba-

sının hazin tarafı, statükonun meşrulaştırılmasından öteye geçememiş olmasıdır; öyle ki, metafizik de yapıçözümden nasibini almış durumdadır. Kant'a ve her iki epistemoloji okulunun temellendirici felsefi hedeflerinin mümkün olamayacağı ortaya çıkmış olmasına rağmen, adeta kemikleşmiş rasyonalist ve empirisist eğilimlerin bu *inatçı* tutumlarını halen *academia*da ve hemen her entelektüel sahada (Marksist ve neo-Marksist yaklaşımlar da dahil) hangi *rasyonel* temellerde sürdürmekte oldukları bir soru işaretidir.

Kısacası modernitenin yapıçözüm sürecinde Rasyonalite, Bilim, Teknoloji ve İlerleme yapıtaşlarının kaygan bir zemin üstünde durdukları görülmektedir. Kural merkezli/algoritmik Platonik Rasyonalite, matematik, fizik ve bilhassa sosyal bilim yapmadaki yetersizliğiyle rasyonelliğin olası alanının bu denli daraltılması sonucu, oldukça problematik bir hale gelmiştir. Bilimi Bilim Olmayan/Metafizikten ayıran *rasyonel* sınır çizme kriterleri mevcut değildir. Techné ve logos arasında tek yönlü ilişki olduğu iddiası son derece naifdir, global ölçekteki ekolojik problemlerin dışa yansıyan yüzünün gösterdiği gibi. Kendi rasyonel kriterleri ile kendi kendisiyle değerlendirildiğinde, modern ilerleme kavramı, epistemik anlamda (en azından) sosyal ve beşeri bilimlerde bir *ilerleme* kaydedememiştir. Tüm insanlık tecrübesini kendi kendine referansla değerlendirme cürretinde bulunan Modernite'nin Liberal ve üvey evlat Marksist Geleneklerinin, disipliner ayrışma ve çözülme neticesinde vardıkları son noktadaki görünümleri *(ilk)el çorba*yı andırıyor.

Postmodern dönemle birlikte, bu yapıtaşlarının, tarihte nadiren rastlanan bir biçimde tartışmaya açıldığı ve tarihin *yeni* bir dönemece girmiş olduğu söylenebilir. Ancak, entelektüel zemin güçlü bir modernist lisanla örülü olduğu için, tartışmaların modern ve postmodern ayrışması daha *kapsamlı* bir modern tanımını gerektirmektedir. Bundan hareketle, *Modernite* tanımı burada şu temel unsurları kapsamaktadır: *Sekülerleşme* (insan hayatının soyut Platonik rasyonaliteyle farklı alanlara ayrıştırılabileceği ve bu alanların birey merkezli kurgulanabileceği varsayımı); *İnsanlık/Humanity* diye tüm referanslardan ba-

ğımsız algılanabilen soyut bir kategori oluşturma ve (modern) bireyin değerin kaynağı olması; *Kendi kendine referans teşkil etme/self referentiality ve meşruiyetin kaynağı olma/self legitimacy* (tüm tarihin ve bütün algıların ancak modern olana referansla anlamlandırılabileceği varsayımı); *pratik ve entelektüel alanların (hukuk, ekonomi, bilim, vs.) ayrışması ve kurumsal düzeyde kendi içlerinde de disipliner olarak yapılandırılarak korunması*; *Rasyonelleşme* (farklı alanlarda ayrışmış pratiğin hesaba dayalı olarak gittikçe artan bir oran ve biçimde düzenlenmesi); *İlerleme* (kaynakların daha üst bir evreye ulaşmak için bilim ve teknolojideki gelişmelerle birlikte fayda/tüketim eksenli seferberliği); ve *Batılılaşma* (Avrupa/Batı merkezli yaşam biçiminin tüm dünyada her alanda yaygınlaştırılması) (Arslan 2006a).

Yukarıda yapılan modern tanımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, aralarında postmodern diye nitelenen yaklaşımların da olduğu günümüz bilim felsefeleri[9] içinde en yaygın olan *Kuhn sonrası Empirisizm*, *Tarihsel Rasyonalizm* ve *Sosyal Yapılandırmacılık/Social Constructivism* ile devralınan modernist/pozitivist bilim anlayışının *ortak* noktaları şu şekilde özetlenebilir: Bilimi anlamada genel bir *anlama/referans teorisi*nin varlığı ön koşuldur; teori ve gözlem arasında *tek yönlü hiyerarşik* bir ilişki vardır; açıklama, kanıtlama ve indirgeme/tercüme gibi temel kavramlar, tüm bilimlerde ve tarihsel gelişimlerinde *değişiklik göstermeksizin* etkindirler (Arslan 2006a).

Takip eden bölümde, Modernite'nin yapıçözümünün teori, yöntem ve kavram düzlemlerinde Marksist Gelenek üzerindeki yansımaları ele alınmaktadır.

Marksist ve neo-Marksist analizde özne, belirsizlik, öngörü, açıklama, nedensellik, sınır çizme ve ilerleme arasındaki sorunlu ilişki

Daha önce belirtildiği gibi, neo-Marksist kavramı bu makalede, Marx sonrasında Frankfurt Okulu'ndan postyapısalcılığa kadar

9 Daha geniş bilgi için bkz. Van Fraassen (1991), Laudan (1996), Knorr-Cetina ve Mulkay (1983)

uzanan geniş bir yelpazede Marksist analiz yaptığı iddia edilen; Gramsci, Weber, Kaos, Ekonofizik, Nerobilim, Evrimci İktisat (Schumpeter, Veblen) gibi okumalardan da ilham alan, yaklaşımları kapsamaktadır. Ancak, buradaki çözümleme Marksist Geleneğin iki uç halini temsil eden Marx ve Marx'ın yapıçözümü postyapısalcı akım üzerinden yapılmaktadır; zira Liberal Geleneğe yakınsayan eklektik ara yüzler, son kertede kararsız duruşlarıyla üstyapısalcı analizi uç noktalara taşıyan postyapısalcı akımda içerilmektedir. Söz konusu sorunlu ilişkide rol oynayan kavramlar/kategoriler akış içinde ele alınacaktır.

Tüm Varlık ve Oluşum Felsefi Gelenekleri ile günümüz modern/postmodern tartışmalarının da odağında yer alan özne, daha önce vurgulandığı gibi, Mutlak Öznedir. Modern Bireyin *modern bir kategori* olduğu iddiasının bizatihi kendisi modern(ist)tir. Modern kurumsal formatta *farklılaşmış roller* üstlenen, *modern mit*lerle örülmüş *parçalanmış zihni* ile bilme eylemini yapan Modern Özne/*The Knower* de Mutlak Öznedir. *Kendisi kurgu* olan bu *çok benli özne,* söz konusu sorunlu ilişkileri kurgulayan öznedir. Bir başka deyişle, *aynı* Marksist, neo-marksist ve Liberal Öznedir Marksist ve Liberal Gelenekleri birbirlerine *yakınsatan.*

Newtoncu Kronolojinin *süreklilik* varsayımı, Marksist ve postyapısalcı analizde de *belirsizlik* kavramının problemli olmasına işarettir. Aynı *sürekli zaman ekseni*nde ileri geri hareket edebilen evrensel kanunlarla belirli tarihi akış, anlık data eksikliğinin oluşturacağı bir tür belirsizlikle karşı karşıya olabilir; ama bu *eşyanın doğası*ndan kaynaklı değildir. Postyapısalcı akımın savrulduğu (Hegel-Spinoza-Plato) deterministik anlayışta *kuantum* ve *kaos teorik* anlamda bir belirsizlik ve süreksizlik söz konusu değildir.

Marx'ta *öngörü,* tarih ekseninde belirleyici diyalektik materyalist kanunların izleyeceği *trajektori*nin evrelerine tekabül eder. Postyapısalcı öngörü, *sosyal a priori*nin belirleyici niteliğine rağmen, sürekli devinim sonucu *sözde* belirsiz bir konumdadır. Bir başka deyişle, *sosyal a priori* kuantum ve kaos teorik anlamda bir belirsizliğe sahip olmadığından, *tekil/birey* an-

cak *diakronik* ve *senkronik* bilgi eksikliğinden dolayı öngörüde bulunamayabilir.

Marx'ta *açıklama,* sürekli zaman ekseninde açıklanması istenen zaman kesitiyle ilgili bilgiler ışığında diyalektik yöntemle yapılır. Postyapısalcılıkta ise, *görünürde* aşamalı bir tarih anlayışı ve bunu sağlayan belirli bir yöntem olmadığı için *açıklama* yerine *anlama* daha uygun bir kategoridir. Aşağıda açıklanacağı gibi, *üstyapı* bağlamında *Hegelci Tortu* dolayısıyla aslında zımni bir *birikerek akma* anlayışı vardır. Lakin Foucaultcu anlamda tarihin farklı evrelerini tanımlayan *epistemé*ler arasında bir çeşit *incommensurable* bir ilişki olduğundan, *anlama* da bir kategori olarak *paradoksal* bir nitelik arz etmektedir.

Nedensellik tek yönlü çalışır, Marx'ta da postyapısalcılarda da. Her iki halde de ne *kuantum* ne de *kaos teorik* anlamda bir *nedensellik*ten söz edilebilir. Marx'ta "*altyapı*"nın, postyapısalcılarda ise "*sosyal a priori*nin hangi nedensel bileşenleri"nin, oluşan *emergent phenomena*yı (*unintended consequences*) nasıl ve hangi kanallarla belirledikleri belirsizdir. Aslında Derrida'nın Genel Yazı Teorisi, Modernite'ye şekil veren *Pisagor/Platocu matematiksel indirgemeci nedensellik* anlayışının arka planındaki felsefi boşluğun en iyi açıklamasıdır da denebilir.

Sınır çizme/*demarcation* başlıbaşına ciddi bir problemdir, Marxsist ve postyapısalcı analizde. *Ayrıştırılmış bir Marksist Düşünce Tarihi* varsayımı altında Marxsist ve postyapısalcı yaklaşımların sınır çizme kriter(ler)i geliştirmeleri mümkün bile değildir. Sözüm ona Metafizik karşıtlığı üzerine kurulu bir yapıda gelişmelerine rağmen, sonunda *Platonik Dikotomiler*i (fizik-metafizik, bilim olan-bilim olmayan) yeniden üretme konumuna gelmişlerdir. *Marksist Düşünce Tarihi* içinden, *Marksist Olan-Marksist Olmayan* ayrımını sağlayacak kriterler oluşturmak mümkün değildir; yine Marksist-neo-Marksist-yapısalcı-postyapısalcı ayrımlarının da Gelenek içinde hangi temellerde yapılabileceği tartışmalıdır. Bu durumda, *teori seçimi*nin, yani, benimsenen yaklaşımın, hangi zeminde nasıl yapıldığının (Marxçı anlamda) rasyonel (rasyonel olmayan?) açıklaması problemli ve belirsizdir. Buna paralel olarak, *sosyal a priori* çer-

çevede, seküler olan-seküler olmayan, özel alan-kamusal alan gibi ayrımlar da benzer durumdadır.

İlerleme kavramı, Marx'ta tek yönlü teorik yaklaşımın sonucu diyalektik birikimsel; postyapısalcı akımda ise daha da problematiktir. Postyapısalcı Foucault ve Derrida'da *politika* ve *yazının* *materyal mekanikmerkezkaç* bir biçimde artarak yoluna devam ettiği düşüncesi, ilk anda *birikimsel ilerleme* anlayışının terk edildiği izlenimini veriyor. *Sözde indeterminant* bu durum, ne *kaotik* ne de *kuantum* anlamda *indeterminant*tır. Bazı postyapısalcı/Postmodern yazında *Emergent Phenomena* bağlamında Kaos Teorisinin can simidi gibi görülmesi, önemli bir *anomali* ile karşı karşıyadır. Zira kaotik matematiksel modeller, doğalarında *kırılganlık* ve *stokastik* özellikler taşırlar (Arslan 2006b). Bu ise, beklentilerin aksine nedensellik, öngörü, belirsizlik, açıklama gibi kategorilerin daha da çetrefilli bir hale gelmesi demektir.

Foucault'un epistemeleri arasında bir birikim olmama durumu, Kuhn'un paradigma değişimi/*paradigm shift* yaklaşımının etkilerinin olduğu izlenimi veren bir hali andırıyor ilk bakışta. Derrida, Nambikwara yerlilerinden hareketle verdiği örnekte, Meditasyonun olumsuzlamacı/*negation* doğasının da (*yazıya* nisbetle) *materyal mekanikmerkezkaç* "*signifiying*" olduğunu ve çoğalarak sürgit yaygınlaşarak (*dissemination*) yoluna devam ettiğini söyler. Taoist-Budist *materyalist spiritüel* Gelenekler ile Spinoza ve Kabbala okumaları ve *yazı* arasındaki paralellikler dikkat çekicidir. Bu durum, aslında Derrida'da uç halini bulan postyapısalcı düşünüşün, Hegelci diyalektik biçimde *birikerek akma* anlamına geldiğinin zımni bir kabulüdür (*Hegelci Tortu*).

Başka bir deyişle, genel anlamda Üstyapı Analizi, gerçekte Modern Batı'nın temsil ettiği tarihî akışın son evresinin analizi olması hasebiyle, tüm üstü örtülü modernist yönlerinin görüldüğü bir alandır. Yukarıda vurguladığımız yaygın bilim felsefelerinin "*Bilimi anlamada genel bir anlama/referans teorisinin varlığı önkoşuldur; teori ve gözlem/deney arasında tek yönlü hiyerarşik bir ilişki vardır; açıklama, kanıtlama ve indirgeme/tercüme gibi temel kavramlar tüm bilimlerde ve tarihsel gelişimlerin-*

de değişiklik göstermeksizin etkindirler," ortak *modernist varsayımları*, nihayetinde Marksist ve neo-Marksist yaklaşımlar için de geçerlidir ve söz konusu anlayışlar, bilim felsefesi literatüründe gördüğümüz problemleri neredeyse göz ardı edercesine teori oluşumu-test-teori seçimi-sınır çizme kriterleri geliştirme konularında naif bir tutum sergilemişlerdir denebilir. Plato'nun *epistemé* kabul ettiği matematiğin tarihî seyrini dikkate alan *sosyal a priori* bir analiz, sözünü ettiğimiz bu naifliğin ne anlama geldiğini açıklamaya yardımcı olacaktır (farklı matematik ekolleri arasında seçim, Gödel Teoremleri).

Postyapısalcılığa uzanan süreçte teori kurgusu, yöntem ve sosyal analizde kullanılan kavramlarda farklılaşma ve dolayısıyla içerik dönüşümü vardır. *Altyapı-üstyapı* ilişkisinin tersinmesi, nedenselliğin farklı işlemesine ve bu da yöntemdeki değişiklikle birlikte, teorik çerçevedeki kavramların ilişkilerinin farklı algılanmasına yol açmaktadır. Marx, *diyalektik yöntem*le, Father Smith'de ayrık tasavvur edilen ekonomik ve politik alanlar arasındaki ilişkiyi, teknolojiyi merkeze alarak ekonomik *altyapı*nın *üstyapı*yı belirlemesi şeklinde kurgulamıştı. *Altyapı*nın *üstyapı* içinde içerildiği postyapısalcı analizin bu konumu, Marx'ın dinamik organik gördüğü ekonomik ve politik alanlar arasındaki ilişkinin üstü örtülü bir biçimde tekrar ayrıştırılması anlamına gelir ki; bu da, teori kurgusunun Liberal Geleneğe yakınsayacak biçimde (*ceteris paribus*) hem teorik hem de yöntemsel düzlemde benzeri bir dönüşüm geçirmesi demektir.[10] Yani bu süreçte *diyalektik*, yöntem olarak yapıbozuma uğramıştır. Mutlak Özne varsayımı etrafında şekillenen nedensellik, belirsizlik, öngörü, açıklama, sınır çizme, ilerleme benzeri kategorilerde sorunlu ilişki devam ederken, bazı kavramlarda (sınıf, emek, değer, yabancılaşma vs.) da *incommensurable* bir içerik dönüşümü vardır. Örneğin madde kavramı yapısalcılıktan postyapısalcı Derrida'ya ve Plato'ya evrilme sürecinde idealist bir içeriğe yakınsarken, Marx'ın *kaba materyalist* madde kavramından büyük ölçüde farklılaşmıştır.

10 Postyapısalcılığa yakınsayacağını ifade ettiğimiz *üstyapı* analizi yapan Mouffe benzeri eklektik arayüzlerde, ekonomik ve politik alanlar ayrık olarak incelenir.

Esasen, teori-yöntem-kavram düzlemlerinde değerlendirildiğinde, Marksist gelenek, Marx'tan postyapısalcılığa uzanan süreçte tutarlı bir paradigma geliştirme noktasında bir ilerleme kaydedememiştir; aksine, birbirini çürüten yaklaşımların neticesinde Liberal Geleneğe yakınsarken, bölünmelere/*fragmantation* uğrayarak yapıçözüme sürüklenmiştir.

Sonuç

*Platonik Proje*nin mantıki uç açılımını temsil eden Modernitenin Rasyonalite, Bilim, Teknoloji ve İlerleme kurucu varsayımlarının, karmaşıklığın bilimi bağlamında postmodern süreçte yapıçözümünün tarihte ilk kez bu ölçekte bir araya gelen gelişmelerle birlikte değerlendirilmesi, tarih dönüştürücü bir kaç gelişmeye işaret etmektedir.

Newtoncu Kronoloji'nin bir ürünü olan Marksist Gelenek, mantıki uç açılımını temsil eden postyapısalcı akımın üstyapıyı bağımsız bir varlığa (*reification*) dönüştürmesiyle, Hegel ve Spinoza üzerinden zıt kutbu Plato'ya evrilerek yapıçözüme uğramıştır. Marx'a nispet altyapının üstyapıda içerilmesi ile teori kurgusunun, diyalektiğin yöntem olarak terk edilmesi akabinde arayüzlerle beraber Liberal Geleneğe yakınsadığı ve kavramların *incommensurable* bir içerik dönüşümü geçirdiği görülmektedir. Birbirini çürüten farklı yaklaşımlar neticesinde bölünmelere uğrarken, tutarlı bir etik teori ve paradigma geliştirme noktasında bir *ilerleme* kaydedemeyerek, Plato'ya bir dipnot olmanın ötesine geçememiştir.

Bu geleneğin uç hali Derrida'nın *yazı*sı ile Spinoza ve Kabbala okumaları (ve Taoist-Budist *materyalist spiritüel* Gelenekler) arasında ancak *Hegelci Tortu* sayesinde mümkün olabilecek benzerliklerin işaret ettiği gibi, *Üstyapı Analizi* gerçekte *Modern Batı*'nın temsil ettiği tarihi akışın son evresinin analizi olması hasebiyle, tüm *üstü örtülü modernist* yönlerinin görüldüğü bir alandır. Tam da bu *modernist yönler*i üretip devam ettiren *sorunlu* Modern/Mutlak Özne etrafında kurgulanmış dikkat çekilen yapıçözüm sürecindeki *ortak modern kökler*dir, aynı

zamanda Marksist ve Liberal Gelenekleri yakınsatan ve "*Etik*" çıkmazına sokan. Üzerinde çalışılan alanın *değer bağımsız* kabul edildiği (ceteris paribus), ama yine de kendisi üzerinden *değer* türetildiği *doğal yanılsama* çelişkisini yeniden üreten Liberal Geleneğin iki grup etik teorisi ve vadedilen *seküler Cennetin* aksine tezahür eden çarpık uluslararası sistemdeki *çok yönlü-boyutlu* tahribat birlikte düşünüldüğünde, Liberal Geleneğin *zafer algısı*nın bir yanılsama olduğu ve aslında onun da yapıçözüme doğru sürüklendiği görülür.

Daha geniş bir açıdan bakıldığında, Varlık Felsefi Geleneğinin hayat verdiği hastalıklı modern köklere Oluşum Felsefesi Aşısı yapmak, hastalığın seyrini değiştirme ve şiddetini artırma anlamına geliyor son tahlilde. Postyapısalcılık örneğindeki diyalektiğin yöntem olarak yapıçözümü, Hegel ve dolayısıyla Oluşum Felsefi Geleneği'nin de yapıçözüme uğradıklarını göstermektedir. Bunun yanında, karmaşıklığın bilimi bağlamındaki gelişmelerle beraber, entelektüel arka plan, idealist-ontolojik bir zemine doğru kayarken; Rasyonalist ve Empirisist Geleneklerin Hakikatin Tutarlılık ve Tekabüliyeti Epistemolojilerinin çözülmesiyle birlikte, en temelde Plato-Aristo nezdinde temsil edilen Varlık Felsefi Geleneği'nin de yapıçözüme uğramakta olduğu söylenebilir.

İşte böyle. Bir varmış, bir bir gün yok (ol)muş! Adeta bilindik bir hikâyenin yeni retorikle süslenip piyasaya çıkması gibi ya da estetik ameliyat geçirmiş bir bedenin yeni elbiseleriyle görücüye çıkma misali gibidir bu nihilist serüven. *Platonik Cennetin Çok Benli Sakini*/Mutlak Özne artık *günah* bir kategori olarak yapıçözüme uğradığından, *Plato, Plato-Smith* ve *Smith-Marx Bulmacaları*nın olmayan cevaplarını *sosyal a priori* (veya değil) siber hiper uzayda, *sosyal a priori* siber hiper sonsuza kadar arayabilir. Ama bunun sonunun da *sosyal a priori* siber hiper *afili yalnızlık* olma ihtimalini de hatırlaması gerekir.

Üniversal Enternasyonal Sarmalında Marx ve "Yahudi Sorunu"

Metin Sarfati

> "Onlar (Yahudiler) için duyulan bu nefret müthiş bir şey. Fakat bütün parfümleri bastıran bu iğrenç koku nereden geliyor."
>
> – Mme de Sévigné Lettre 26 Juin 1689

Giriş

Tanrıdan boşaltılan bir dünyanın merkezine, rasyosunun eşliğinde insanı oturtma amacı, modern dönemlerin temel problematiklerinden birini de oluşturacaktır. Sartre "İnsan olanın kendinden başka yasa yapıcısı yoktur," diyerek gerçekliğin yeni bir algısını da özetlemiş olmayacak mıdır?

Öte yandan gerçekliğin ancak matematiksel bir düzen içinde algılanabileceği tezi, aklı taşıyanın ve bu yolla evrenselle özdeşleşenin üstünlüğünün varsayılmasını gerektirecektir. Yaşamın ancak "metodun"[1] ve bu tek düzenin içinden algılanabileceği hipotezi, gerçekliğin mükemmel kurgusunun tek ve evrensel olduğu çıkarımının yapılmasına yol açacaktır. Evrensel olanın gerçekliğin mükemmelliği ile örtüştüğünde, farklı olanın realite ile çelişebileceği sonucu da modern dönemlerin temel tartışmasını oluşturacaktır. Farklılık reddedildiğinde yerel olanın, farklı olanın varlığının tolere edilmesi de zorlaşmayacak mıdır?

Gerçekliğin, metodun ve matematikselliğin mükemmelliği içinde saklı olduğu hipotezi, modern dönemin kuşku yok ki motor gücünü oluşturacaktır. Descartes'in, gerçekliği, me-

1 Burada, kartezyen metottan bahsediliyor.

todun tekliğine devretme yönelimi, bireysel aklın övülmesi, muhtemelen özgürlük amaçlıdır. İnsan olanın özgürleşmesinin akılla sağlanabileceği öngörüsü, henüz aklın despotizmini çağrıştırmamaktadır.

Metodun üstünlüğü, insanın özgürlüğüydü. Daha doğrusu evrensel boyutları içindeki insanın özgürlüğüydü. Kuşku halinden kalkarak aklının –kendinin– öncülüğünde belirli olana, kesin olana ulaşmasıdır.

Gerçekle yanılsama arasındaki sınırı insanın bizzat kendi içinde yakalayabileceği tezi, modern dönemin ve Rousseau-Diderot'cu aydınlanmanın temel tezlerinden birini oluşturacaktır. Bu aynı zamanda aydınlanmanın "*insan merkezli*" (*anthropocentrique*) yaklaşımının rengini de belirleyecektir. "*Benmerkezcilik*" (*anthropocentricisme*), Descartes'in "mükemmel Ispartalısı" gibi, mükemmel aklın tek başına düzenleyici de olabileceği önerisini peşi sıra getirecekti. Isparta'nın başarısı tek tek yasalarının iyi olmasında değil, hepsinin tek olan tarafından keşfedilmesinde gizli değil midir? (Finkielkraut 2005: 122)

Modern dönemlerin aydınlanması, aklın gerçeği bulabileceğinden kuşku duymayınca, evrensel gerçeğe evrensel akılla ulaşılabileceğini doğal olarak ileri sürünce, *"üniversal"* (evrenselci) tez de kendiliğinden belirebilecektir ve belirmiştir.

"Aydınlanmanın" bu yolla, *"üniversal"* vurgusu yapılabilecektir. Evrensel akıl, evrensel ve tek düzenin temellerini oluşturabilecek, tek boyutlu hümanizmasını da yaratabilecektir. Evrensel aklın düzeni, ancak evrensel insan tarafından inşa edilebilecektir.

"İnsan merkezli" (anthropocentrique) hümanizma, üniversalizmin temel ekseni olarak modern dönemin sert çekirdeğini oluşturacaktır. Evrensel bir hümanizma oluşturma peşinde olacaktır aydınlanma, özellikle Fransız aydınlanması. Bu durum ister istemez belli bir tipolojiye ihtiyaç hissettirecektir. Kaçınılmaz olarak, iktisatçının dünyasındakine benzer bir soyutlama çabasına ihtiyaç duyulacaktır o zaman. Aklın ve gerçeğin tekliğinden ve gerçeğin elde edilebilirliğinden yola çıkan evrensellik iddiası, ister istemez dönüp tek olanı yaratmaya ko-

yulacak; eğer yoksa var etmeye çalışacaktır. Akılda var olan, pratikte var edilmek istenecektir. "*Üniversal*" olanın, tek insan modelinin hipotezinin ilanı, patlamaların uç vermesini kaçınılmaz hale getirecektir.

Modernitenin bu hümanizması doğal olarak eleştirilecek ve sonunda tek kalmayacaktır. Gerçekliğin evrensel tekliği yeni baştan yorumlanacak ve hatta reddedilecektir. Swift'ten Vico'ya, oradan Burke'ye, romantiklerden İskoç aydınlanması düşünürlerine kadar farklı düzeylerde Descartes ve metodu eleştirilirken, dile getirilmek istenilen, "metodun", despotizmi gökyüzünden yeryüzüne indirme ihtimali değil miydi dile getirilmek istenen.

Eleştirilecekti, çünkü aydınlanmanın hümanizması, modern üniversalizmin en yıkıcı ve problematik boyutlarından birini de oluşturmakta idi. (Hourwitz 2001: 7) Eleştiri bu anlamda meşruluğunu tescil edecekti; despotizmden çıkış bir yeni despotizmle sonuçlanmıştı çünkü.

Böylece hümanizmler ayrışacaktır. Aydınlanmanın evrensellik vurgusu ve bunun gerektirdiği tek insan tipolojisi bir yanda; "Biz bu anlatılan insan ile hiçbir yerde karşılaşmadık, neredir bu evrensel aklın taşıyıcısı '*evrensel insan*'?" diyen, Herder[2] (Finkielkraut 1989: 28) gibi, evrensellik tezini reddedenler diğer yanda olacaktır. Çok genel bir tasnif olmakla beraber hümanizmaların (Snow 2007:2) ayrışması, modern dönemlerin temel çelişkilerinden birini verecektir. Ve bu temel çelişki, aynı dönemlerin temel çatışmalarına da zemin hazırlayacaktır.

Hâkim hümanizma, yine de "*üniversal*" tezin sahibi olacak ve

2 Johann Gottfried von Herder (25 Ağustos 1744 - 18 Aralık 1803), 18. Yüzyıl Alman filozof, tanrıbilimci, şair ve edebiyat eleştirmeniydi. Aydınlanma, Weimar Klasisizm dönemleriyle ilişkilidir. Prusya Krallığı'nda doğan Herder, Konigsberg Üniversitesi'ndeki eğitimi sırasında Kant'tan ders almıştır. Tarihte belirleyici öğenin genel olarak insan değil de, şu ya da bu türden insanın genel özellikleri olduğunu savunan ve bu iddiasıyla da antropolojinin babası olarak görülen Herder, organik bir doğal evrim görüşü geliştirmiştir. Bu görüşe göre, doğa da tarih de, sürekli olarak dönüşen oluş hali içinde olan alanlardır. Tarih, doğanın bir alanı olmakla birlikte; tarihsel olaylar, doğal olaylar gibi, kesin bir yasalılık ve nedensellik taşımaz. Zira, tarihi belirleyen en önemli öğe, genellik değil de, bireysellikتir. Tarihte yasalar aramaktan vazgeçilmelidir, her tarihsel olay bir kez ortaya çıkan bir gerçekliktir.

modern dönemi bu kez kendi çelişkileri ve sorunsalları ile boyayacaktır.

Aydınlanmanın bir ürünü ve aynı zamanda siyasal modernitenin radikal bir eleştirisi olarak Marksizm, söz konusu problematiğin ve çelişkinin bir ürünü olmakla birlikte çözüm yolunda ipuçlarını da beraberinde taşıdığı savını getirecektir. Marx için, "burjuva" Fransız devriminin ürettiği devlet sivil toplum ayrışması ve çelişkisi, evrensellik iddiası altında bireysel çıkarların toplumda yerleşmesini sağlayacaktır (Renaut 1999: 173).

Modernleşme sürecinin ilk yol ayrımlarından birinde, bir diğer kadim sorun kaçınılmaz şekilde kendini dayatacaktır. "Yahudi Sorunu " yaklaşık iki bin yıllık geçmişinden soyutlanarak ona hâkim hümanizmanın perspektifleri içinde çözüm bulma tezi de gündeme gelecektir.

Modernite süreci, eleştirileri dahil, bu sorunu kendi perspektifleri ve metodolojileri içinde ele alacak ve çözüm yolu getireceklerdir.

Fransız aydınlaması sorunun çözüm ipuçlarını kendi perspektifi ve filozofisi içinde göstermiştir. Üniversalizmin filozofisi çözüm anahtarını gösterecek fakat öneri kendisi ile birlikte yukarıda verdiğimiz temel hümanizma yorumlarından kaynaklanan gerilimleri de bu soruna taşıyacaktır.

Yahudilik sorunu modernleşmenin girdapları içinde savrulacak, kâh evrenselci tez içinde kâh romantizmin yerellik ve özgünlük tezleri içinde çözüm arayacaktır.

Modern dönem kendi çelişkilerinin aynısını "Yahudi Sorununa" taşıyacak. Batı ve Doğu Avrupa Yahudiliği de Mesih ütopyasına aklın ütopyalarını ekleyecektir.

Fakat "Yahudilik Sorun" u kaçınılmaz bir şekilde çözümünü Marksizm'in radikal modernite eleştirisi içinde de arayacaktır.

Marx çözdüğünü ilan edecektir iki bin yıllık sorunu... Yahudiliğin özgürleşme istemini tek hamlede çözecektir!

Aydınlanmanın ürünü ama bununla beraber radikal eleştirisi olma iddiasındaki Yahudi asıllı Marx ve daha sonra "Marksizmler", "Yahudilik Sorunu"nu kimi zaman (kendi ideolojik ve felsefi kurguları dolayısı ile muhtemelen) varlığını dahi görmez-

den gelerek çözüm arayacaktır. Sorun genel olarak insanlığın, onun özgürleşmesinin sorunu olarak ele alınacaktır. Çözüm de kaçınılmaz olarak, bu asıl olanın çözümünü bekleyecektir.

Tarihsel olarak gerçekle tek örtüşen çözümün bu olduğu ileri sürülecekti.

"Godot beklenecekti".

Enternasyonalin "kaçınılmaz"lığı içinde zaten kendiliğinden gerçekleşecek olan çözüm, aslında varlığı dahi inkâr edilecek olana mı denk düşecektir? Diğer bir deyişle, "Yahudi Sorunu"nun aslında "var olmadığı" dahi ileri sürülebilecektir. Fakat geniş bir perspektiften bakıldığında, Marx'ın radikal aydınlanma eleştirisi içinde yer bulacak olan Yahudi sorunu algısı ve çözümü, nihayetinde modernliğin *"üniversal"* tezleri ile genişliğine hatta ortak bir paydaya sahip olmayacak mıdır? Hatta örneğin Löwith (Löwith 2002: 76) gibi kimi düşünürlere göre, *Mesihçiliğin* evrenselliğinin de bu büyük paydanın oluşumunda katkısı olacak mıdır?

Daha açık olmak gerekirse; evrenselliğin-enternasyonalizmin ortak paydası içinden belirmeyecek midir Marx'ın "Yahudi Sorunu"?

Aydınlanmanın, evrensel aklın tek boyutlulaştırmasında ve yerel olanın özgünlüğünün ve farklılığının reddinde aranan çözüm, Marksizm için de enternasyonalizmin tek boyutluluğunda aslında benzer bir arayışa sahne olmayacak mıdır?

Böyle bakıldığında, belki Marx ve bu soruna ilişkin yapıtının *antisemit* olup olmadığı tartışması, başka bir boyut içinde algılanabilecektir de.

Yazı çerçevesinde denemesi yapılacak olan da budur.

Batı aydınlanmasının tek boyutlu hümanizması kadar, onun radikal Marksist eleştirisinin de Yahudilik sorununa ve bağımsızlaşmasına ilişkin olarak 19. yüzyıldan bu yana, zaman zaman dehşetli de yaşanabilmiş olan süreçlerdeki yeri görmezden gelinebilir mi?

Buradan bakıldığında "Marksizm"lerin de bu süreçlerin oluşmasında katkısı olmamıştır denilebilir mi?

Öyle ise Marx'ın "Yahudi Sorununun" (gençlik yapıtı olsa

dahi) son 150 yılda, bu konuda olup bitenlerde sorumluluğu da ortaya konmamalı mıdır?

Marx'sız sol düşünülemeyeceğine göre, Marksizmlerin bu konuya ilişkin yorumlarında Marx'ın etkisinin olmadığı ileri sürülebilecek midir?

Aydınlanmanın "Yahudi Sorunu" ile Marx'ın "Yahudilik durumu" aslında *evrensel-enternasyonal* gel gitinin sarmalında, belki de evrensel olanla yerel olanın birlikteliklerinin nasıl mümkün olabileceğinin sorgulanmasında mı yatmaktadır?

Tüm sözü edilenler tartışmaya açılırken, Marx'tan sonra Marksizmler ve Yahudilik sorununun ayrıntılandırılması (yazının boyutları açısından) başka bir makaleye bırakılacaktır.

Aydınlanmanın hümanizmasının optiğinde üniversalizm ve açmazları

> "Hayvan ne ise odur; insan, yalnızca var olduğu andan itibaren herhangi bir şey değildir. Ne olması gerekiyorsa onu zaman içinde olmakla yükümlüdür." *Fichte*

> "İnsan ancak bütün varlık biçimleri içinde, bütün düşünme ve eylem biçimleri içinde belli bir kültürel topluluğa ait olma erdemi ile birlikte ne ise odur." *Herder*

Modern dönemler insanın özerkleşme isteminin ortaya konulması ile yaşam bulacaksa da hemen ardından bu irade belirtisi, Heidegger'in deyişi ile (Heidegger, 1962: 139) süreç içinde iradenin iradesinin ortaya konmasına dönüşecektir.

Hümanizmanın insanının, hukuk algısının özünde dahi kendi iradesi ve aklı yatacaktır. Hukukun kaynağı artık insanın kendi normlarını koyabilen, yazabilen olmasında yatacaktır. Kendi hukukunun esaslarını, normlarını belirleyebilen akıl ve iradedir artık.

Kartezyen aklın yapabilme, yapılandırabilme, dönüştürebilme iradesi ve gücüdür muhtemelen, Heidegger'in altını çizmek istediği. Doğanın insanüstü güçler tarafından değil, insan aklı ve iradesi tarafından denetim altına alınabilir bir şey haline

gelmiş olduğudur (Renaut 1999: 14). Hümanizmanın özü de bu durumda, insanın kendini gerçekleştirmek amaçlı eyleminin aklın öncülüğünde yapılabileceğine olan inancı olacaktır.

Tanrısal iktidardan boşaltılan tahtın akla teslim edilebilmesi, kaçınılmaz olarak tanrısal kimi niteliklerin bu kez insana ait olma zorunluluğunun varsayılmasını gerektirecektir. Tanrı dünyanın her yerindeydi ve tekti. Bütünlüğü tekliğinden geliyordu. Evrenseldi bir anlamda. Homojendi, somut değildi. Her yerdeki sonsuz iktidarı soyutun içinde ancak yaşam bulmasından kaynaklanmıyor mudur?

İktidarı devralanın, aklının öncülüğündeki insanın bu durumda, "göksel varlık " ile aynı niteliklere sahip olması gerekecektir. Demek ki soyut bir insana, daha doğrusu bir insan modeline ihtiyaç vardır. Bu modelin de temel varsayımı, *aklın evrenselliği* olacaktır.

Gerçeklik, nihayetinde artık gökselin derinliklerinde, tanrının gizinde saklı değildir. Gerçeklik, insan zihninin erişebileceği bir uzaklıktadır. Reel olan insan aklının erişebileceği, keşfedebileceği ve belki de yaratabileceği bir yerdedir. Descartes'ın "salt makinesi" olacaktır bu dünya veya gerçeklik.

Aklın onu keşfetmesi mümkündür, diyen Descartes için; "Matematik de insan aklına bu gerçeği bulma imkânı verebilecektir" (Descartes 2000: 128).

Gerçek, akıl tarafından erişilebilirse; "iyi ve güzel" olan da akıl tarafından bulunabilecektir.

Rönesans filozoflarını yorumlayan Ernst Cassirer'in dediği gibi; "Bu dönemde, insan artık diğer yaratıklar gibi varlığını tabiattan almayacak, onu kendisi elde edecek, ona erdemle ve sanatla kendisi şekil verecektir" (Finkielkraut 1989: 16). Eylem, artık insan için varlığın öncesine geçmiştir. Varlık eylemden kaynaklanmaktadır. İnsan olan, aklıyla eyleme geçecek ve gerçeği bulurken yaratabilecektir de.

Gerçeklik de otoriteyle (göksel olanla) ilişkisini kesmiştir.

İnsan olan, göksel yaratanı tahtından edecek ve kendisi yaratan olmaya soyunacaktır. Malraux'un dediği gibi; "Sanatçı tabiatın taklitçisi değil, rakibi olacaktır". Gerçek üretilebilecektir.

Sanat dahi böylece modern dönemlerde, aklın gerçeği yeniden ve yeni baştan üretmesi sürecine denk düşecektir.

Modern dönemlerin gözü gelecekte olacaktır; geçmiş aşılmalıdır ama nerede ise reddedilerek veya görmezden gelinerek aşılmalıdır.

Modernite, bu durumda, eski ile yeninin çatışması olarak da belirecektir. Eski olan aşılacaktır, bu "ilerlemedir". Yeni olacak olan için kuşkuya yer yoktur. Akıl yeninin yapıcısı olacaktır.

Evrensel aklın her yerde, her zaman yeninin yapıcısı olabilmesi, soyutlanmış bir teorik model içinde mümkün olacaktır ancak.

Söz konusu soyutlama, modern dönemlerin temel bir gereksinmesi olarak ortaya çıkacaktır.

İnsanın evrenselliği, artık tanrısal olmayan aklın evrenselliği ise; bu hipotez insanın tarihe, coğrafyaya ve antropolojiye ilişkin köklerinin tümden soyutlamasını gerektirecektir.

İnsan olanın evrenselliğine dair ilk önermeler ancak böylece yapılabilir olacaktır.

Zamanın, tarihin ve coğrafyanın ötesindeki bu *evrensel insan* kaçınılmaz olarak *rasyonel* de olacaktır. Kartezyen bir algı içinde bakıldığında, *rasyonel* olanın, birey olma sürecinde süjenin, doğanın efendisi olma tezinin meşruiyetini de aynı süreç içinde kazanması doğal olacaktır. Özgürleşme süreci insan için bu anlamda, "efendi"leşme süreci ile koşut gidecektir. *Rasyonel* ve özgür olanın evren üzerindeki iddiası ancak "ilerleme"nin gerçekleşmesi ile mümkün hale gelecektir.

Bu tezler, mutlak tezler olarak, reddedilmiş göksel mutlaklığın yerine geçecektir. Zaman ve tarih ötesindeki göksel iktidar, özgürleşme-demokratikleşme tezleri ile göksel gerçekliği yok ederken yeni bir "*özcülük*" (*essentialisme*), başka bir mutlakıyetçiliğe de uzanabilecek kapıları açmaya mı başlayacaktır?

Evrensel akıl gerçekliği bulabileceği gibi yeniden de yapılandırabilecek midir?

"Tabula rasa" olanın evrensel aklın kriterlerine göre yapılandırılabileceği savı ile, ancak aydınlanmanın ünlü *"tüm insanların eşitliği"* önermesine gidilebilecektir. Modernite için "*insan-*

lık" (*humanite*) bundan böyle ancak bir bütün olabilecektir. İnsan tabiatının evrenselliği, ancak bu koşullar içinde gerçekliğin bizzat kendisi olarak algılanacaktır (Renaut 1999: 238). Bir yaklaşım içinde örneğin, *"insanlığın"* (*humanitenin*) ortak ve asli bir kimliği ve özel bir doğası olduğu belirtilecektir. Modernitenin evrensel hümanizmasının temel tezleri, buradan itibaren rahatlıkla ortaya konabilecektir. Aklının eşliğindeki insanlığın tüm unsurları, bu durumda, ayırımsız aynı haklara sahip olacaklardır.

Evrensellik içindeki teklik, farklı olanı ret mi edecektir sorusu, kendiliğinden ve modern dönemlerin temel paradoksu olarak ortaya çıkacaktır.

Bununla birlikte, insanlığın bir bütün olduğu soyutlaması, ontolojik bir olguyu unutturacaktır:

"İnsanın çoğulluğunu".

Aklın kaçınılmazlığı ve gerçekliğin evrenselliği içinde tekil olanın, zamana ve mekâna ait olanın, *somut insanın* gerçekliği gözden mi kaçırılacaktır?

Şöyle yazacaktır Michelet bir ölüm üzerine:

> "Her insan bir insanlıktır, evrensel bir tarihtir... Ve bu varlık, sonsuz sayıda geneli içinde barındıran bu varlık, aynı zamanda özel bir bireydi. Tekti, yeri doldurulamayacak olandı... Onun ne öncesi, ne sonrası asla olmayacaktır... Tanrı bir daha bu işi ele almayacaktır... Kuşkusuz başkaları gelecektir... Yorulmayan dünya başkalarını getirecektir, fakat aynısı bir daha asla, asla, asla" (Finkielkraut 1989: 46).

Hegelyen süreçte, evrensel aklın kendi diyalektiği içinde nihai ve daha üst bir amaca doğru yol alması önerilebilecektir. Fakat bu süreç tekilin, tek olanın, kendi özgünlüğü içinde var olanın yok varsayılması sürecine denk düşmeyecek midir? "Tek ve yeri bir daha asla doldurulamayacak" olanın görmezden gelindiği bir süreç olmayacak mıdır bu?

Tekil olan, özgün olan, kendi olan, evrensel olan karşısında yok varsayılacaktır.

Ve tarihsel süreç içinde, onun kendine özgü rasyosu içinde,

görmezden gelinenin yerine bir daha asla konulamayacak olanın acıları yok varsayılacaktır.

Aydınlanmanın aklı nitekim eleştirilecektir.

Duyarsızlığı mıdır, tanrının artık zaten olmadığı bir boşluğu daha da cisimsizleştirdiği için midir, insan olanı geçmişsiz ve kimsesiz bıraktığı için midir veya hepsi için birden midir bilinmez ancak eleştirilecektir.

Öyle geliyor ki bütün içindeki tekil olan ve farklı olan ve öyle kalmak isteyen her şeye karşı duyarsızlığı eleştirilecektir temelde.

Sonuçta, tanrının egemenliğini devralan aydınlanmanın rasyonalitesi, iktidarın oluşturulma aşamasında, sonrasında da, bir uçtan diğerine tüm eleştirilerin odak noktası olacaktır.

Hümanizmanın modernitesinin içsel diyebileceğimiz eleştirisi örneğin, Kant veya Fichte tarafından yapılabilecektir. "*Özcülük*"·(*essentialiste*) tezi reddedilip "*varoluşçu*" (*existentialiste*) tezle ikame edilecek; fakat insanlığın aydınlanmacı perspektifteki temel tanımı, amaçları henüz burada tartışma konusu yapılmayacaktır. Bu anlamda, radikal olarak nitelendirilemeyecek eleştiride sonuç itibarı ile *modernitenin evrensellik* tezine dokunulmayacaktır (Renaut 1999: 238). *Evrensel insan,* modernitenin kazanımı olarak ve bir gerçeklik olarak bu eleştiri sürecinde henüz duracaktır.

Gökselliğin evrenselliğine de talip olacak olan yeni hümanizma, "*özcü*" (*essentialiste*) olsun veya Fichteyen-Kantyen anlamda hümanizmanın "*varoluşçu*" (*existentialiste*) yorumu içinde yer alsın, rasyonun egemenliği altındaki evrensellik tezleri –tüm demokratiklik ve özgürlük iddialarına karşılık– despotik bir söylem içerebilecektir henüz.

Eleştiriler yoğunlaşıp radikalleşecek; tekil olanın, yerel olanın ve farklı olanın reddinde, insanlığın ortak kimliğinin aydınlanmacı vurgusunun evrenselliğin despotizmine dönüşebileceği bir problematik olarak belirecektir. Devamında temel sorgulama başlayacaktır; evrensel insanlık kriterlerine uymayanlar ne olacaktır? Örneğin Fransız kolonyalizminin ve *asimilasyonist* politikalarının temel referans noktası da evrensellik ve insan hakları olmamış mıdır?

Veya Yahudi sorunu, Yahudinin bağımsızlaşma istemi, aydınlanma perspektifi içinde daha Marx'tan önce ele alınmaya başlandığında despotik renklere de boyanabilmiş midir?

Bu durumda soyut insanlık ve evrensellik tanımları tekilin ve yerelin reel insandaki anlamının vurgusu, farklı olma realitesi ve hakkı vurgulanacaktır. Ayrı varoluş biçimlerinin taleplerinin de, tarihsel perspektiften bakıldığında bir hak olduğu ileri sürülecektir.

Romantizm ve esasen Alman romantizmi buradan gün yüzü görecektir.

Soyut hümanizmanın karşısına gelenek ve hatta önyargı çıkarılacaktır. Herder: "Şu anlattığınız *üniversal ve rasyonel insana* ben hiçbir yerde rastlamadım," diyecektir. Herder, "Tarihin Bir Başka Felsefesinde," 1774'te, ilerlemeci filozofları, kültürleri birbirine indirgemekle eleştirecek; her kültürün kendi tarihsel süreci içinde var olma hakkını savunacaktır. Herder'e göre evrenselci *rasyonalite* felsefi düzeyde kalmıştır, her kültür kendine göre insanlığı tanımlamaktadır (Renaut 1999: 244).

"Idée D'une Histoire Universelle au Point de Vue Cosmopolitique"inde ise, Kant, aydınlanmayı cumhuriyetçi bir oluşa doğru evrilen süresiz bir süreç olarak tanımlayacaktır. Kant'ın bu teleolojik yaklaşımına karşı Herder, her kültürün kendi başına yeterli ve farklı bir var olma sürecine sahip olduğunu ileri sürecektir.

Çatışan, *evrensel insanlıkla farklılıklar içindeki kültürlerin* varlıklarıdır.

Tartışma Voltaireyen bir perspektifte soyutlanmış, akıl sahibi, farklılıklarından arınmış bir insanlığın temsilcisi olan soyut insanla, insanın ne ise o olduğunu ileri süren Herderyen tez arasındadır.

İnsanlık çoğulculuğa doğru evrilmelidir, diyecektir Maistre[3] (Finkielkraut 1989: 29).

Diğer bir deyişle, modernitenin insan tanımında farklılıklar

---

3 Joseph de Maistre, 1753 yılında Chambéry'de doğmuştur. Babası Savoie Senatosu'nun başkanı idi. Turin'de hukuk tahsilini bitirdikten sonra memleketine dönmüş ve burada on beş sene kadar süren sakin bir hayat geçirmiştir. Bu, hayatına, okumak ve ileride yazacağı eserler için malzeme toplama fırsatı sunmuştur. Yeni gelişen fikirlere karşı sempati duyan Maistre'nin bu dönemdeki

somutlaşacaktır. İnsan *soyut ve üniversal* olan mıdır, tek olan mıdır, kendi *çoğulluğu ve farklılığı* içinde var olacak olan mıdır?

Evrenselliğin optiğinden "Yahudi sorunu" açmazı veya "Yahudilerin Voltaire'i Mendelssohn"

"Önyargıları ezmemek, onları aydınlatmak." *Mendelssohn*

Musa'dan Musa'ya hiçbiri onun kadar bilge olmadı.

Evrenselle yerelin, tek olanla çoğul da olabilenin, salt rasyo ile duyguların ve önyargıların çekişmesinin merkezinde kadim bir sorun kaçınılmaz olarak kendini hatırlatacaktır. Hıristiyan batının büyük çözümsüzü, Yahudi sorunu bu kez de modern dönemlerde yeni bir biçimde tezahür edecektir.

Genel olarak Yahudi olmayanın, Yahudi'ye sorduğu soruların üst başlığı olacaktır, Yahudi sorunu. Yahudi kimdir, Yahudi özgürleşmeli midir? Yanıt evetse nasıl özgürleşecektir, soruları alt başlıkları oluşturacaktır.

Yahudi'nin veya *"vazgeçilemez öteki"*nin var olma-özgürleşme hakkı ve biçimi, örneğin Pufendorf-Voltaire-Kant sürecinin içselleştirilmesinde mi mümkün hale gelecektir veya modernitenin –önce çelişkili görünse de– Maistre'den Marx'a uzanan eleştirisinin perspektifleri içinde mi belirlenecektir? O Yahudi ki, bir yandan Hıristiyan batının uygarlığının harcında, istenmese de yeri vardır ve o Yahudi ki ayrık ve içine kapanık gizemli yaşantıların ta içinde var olmuştur eski zamanlardan beri.

Yol ayırımı, modernitenin süreçlerinde, Yahudi için de keskinleşecektir; bu çok önemli kavşakta Yahudi ya kendisine sunulan *evren-insan* modelinde yeniden yaşam bulacak, ayrı ve öteki olmaktan çıkacak ya da *evren-insanın* alternatifinde, *Yahudi-insan* olarak modernleşme sürecine katılmaya çalışacaktır.

---

demeçlerinde bu düşüncelerin tesiri açıkça görülmektedir. Yine aynı demeçler yüzünden sarayın ihtarına maruz kalmıştır. Bütün hayatı boyunca sarayda liberal olarak tanınmıştır. Ülkesi Fransa'ya tüm ömrü boyunca derin bir bağ ile bağlı kaldı. Eserlerinde de bu etki görülmüştür. Maistre 1821 yılında hayata gözlerini yummuştur.

Kuşku yok ki birincisi, genel insanlık içinde yavaşça yitmek anlamında, sembiyotik bir yaşantıdan *asimilasyoncu* bir perspektife uzanan bir sürecin ürünü olurken; diğeri de örneğin Herderyen bir varoluş biçiminde önce kendi biçimi ve kimliği ile bir varoluş biçimi aramaya denk düşecektir.

Diğer bir deyişle, Yahudi, modern dönemlerde egemen aydınlanmacı soyut hümanizmanın optiğinde kaldığı takdirde asimile olarak *öteki* olmaktan kurtulacak, insan hakları onun için de nihayet erişilebilir olup iki bin yıllık kaderini aşma imkânına kavuşacaktır.

Modern hümanizma, Fransa'dan Almanya'ya, batıda Yahudiliğin mistik-dinsel-geleneksel yaşamından çıkması sonucunu doğuracaktır böylece.

Bu hümanizma ki Yahudi'yi 18. yüzyılın idealine kucaklayıp götürecek ve ona nihayet insan olma erdemi içinde var olma ufkunu açacaktır. Bu idealizm ki Rousseau'dan Mozart'a, Lessing'in Bilge Nathan'da[4] yazdığı gibi, şu öneriden yola çıkacaktır: "*Ich bin Mensch*" (ben insanım).

"Yahudiliğin durumu", azınlık durumunu aşacaktır artık.

"Aydınlanma Nedir"in de yazarı Kant (Kant 2009) için aydınlanma: "İnsanlığın kendisinin sorumlu olduğu azınlık durumundan çıkmasına" da denk düşmemekte midir? Azınlık durumu da olgun olmama ve düşünme yetersizliği durumuna denk düşmemekte midir?

"Yahudilik durumundan" kimin sorumlu olduğu bir yana, "*Ich bin Mensch*"i (ben insanım) kabul ederse Yahudi, yalnızlığından ve azınlık olma durumundan kurtulacaktır.

Bin yılı aşkın tecrit sona erecektir.

Ama Arendt'in de belirttiği gibi (Arendt 1974: 27), politik bir

---

4 *Bilge Nathan*, Lessing'in 1779 yılında yayınlanmış bir oyunudur. Oyun, yazıldığı dönemde, kilise tarafından yasaklanmıştır. Daha sonra yakın tarihimizde de tekrardan bu yasak Naziler tarafından yinelenmiştir. Oyun, 3. Haçlı Seferi esnasında Kudüs'te geçer. Müslümanlık, Hıristiyanlık ve Museviliğin barış içinde bir toplumda yaşayabileceği tezini işlemektedir. Başlıca karakterler, Nathan, Sultan Selahaddin ve başta adı belli olmayan genç şövalyedir. Lessing'in Nathan karakteri için, ömrü boyunca dost olduğu filozof Moses Mendelssohn'dan esinlendiği; oyunun kilit konusu "üç yüzük" parabolünü de Boccaccio'nun *Decameron*'undan aldığı söylenir.

kimlik taşımadan salt insan olmak, herhangi bir insanın saygısına hak kazandırmıyordur. Azınlığın farklılığını kabul ettirmesi ve belki bir eşitlik şansı kazanması için siyasal bir varlığının olması gerekmeyecek midir?

Asimilasyonizm, modern dönemlerin Yahudisi için kamusal alanda da etkin olunmak isteniyorsa, tek var olma biçimi olacaktır. Ama var oluş bir şarta bağlanacaktır;*"kendinden vazgeçilecektir"*.

Almanya'da örneğin; aydınlanma, Yahudi'den, Alman toplumuna entegre olmayı, Alman olmayı isteyecektir.

Her şeye rağmen aydınlanmanın evrensel hümanizması gözden uzak tutulamayacak bir imkân sağlayacaktır Yahudi'ye.

Hourwitz 1789 yılında, *antisemitizmiyle* ünlü Voltaire için şöyle diyecektir örneğin;

Yahudiler, kendileri için söyledikleri bütün kötülüklere rağmen onlar için belki de istemeden yaptığı iyiliği düşünerek ona teşekkürlerini bildireceklerdir. Çünkü birkaç senedir bir sükûnet yakaladılarsa bu aydınlanma sayesindedir ve Voltaire, fanatizme karşı yazan bir yazar olarak bunun en önemli mimarlarındandır (Hourwitz 2001: 16).

Yahudi uzun dönem sonra ilk olarak ve aydınlanmanın hümanizması eşliğinde, Alman entelektüel sahnesine bu oluşumlar sonucu giriş yapacaktır. Bu girişin parlak ve anıt ismi Mendelssohn olacaktır.

Alman aydınlanmasının akıl çağını mı anlatıyordu Mendelssohn?

Mendelssohn 1743'te, Rosenthal kapısından içeri girerken şöyle bir not düşülmüştü Prusya'da:

> "Bugün kapıdan 6 tane öküz, 7 tane domuz ve 1 tane Yahudi geçti."

Kastedilen Mendelssohn'du. Kapıda Mendelssohn'a soracaklardır:

> "'Yahudi ne satıyorsun?' Mendelssohn kekeleyecek, 'Bilmem efendim satın alır mısınız?' diyecektir. Evet, söyle cevabını

alınca Mendelssohn cevap verecektir: akıl satıyorum" (Elon 2010: 10).

Gerçekten de Mendelssohn Berlin'e girdikten sonra, ikincilik ödülünü Kant'ın alacağı akademinin birincilik ödülünü alacaktır.

Mendelssohn'la prekantiyen Alman felsefesi dönemi kapanacaktır (Poliakov 1994: 81). Biten dönem, Almanya'yı yeni bir renge boyayacaktır.

Mendhelssohn, Almanya'da, "*Aufklärung*"un[5] ve hemen onunla birlikte –"*Haskala*"nın–[6] sembolü olacaktır. Kant'ın önerisi doğruydu, azınlık durumundan çıkarılacaktır. "Yahudilik Durumu" aşılacaktır. (Mendelssohn 2007: 458) *Aufklärung* sürecinde Yahudiliğin –Yahudi olarak veya olmayarak– nasıl var olabileceği, özgürleşebileceği, Mendelssohn'un önderliğinde tartışılacaktır. Evrenselliğin potasında Yahudilik pekâlâ mümkün hale getirilebilirdi. Ama temel çerçeve Aufklärung olacaktı. Aydınlanmanın evrenselliğinde, Yahudi eğitimi bile Hıristiyan Alman-Avrupa modeli ile atbaşı gidebilecekti (Bourel 2004: 452).

Modern Yahudiliğin yolları, Moses Mendelssohn tarafından Heidegger'i hatırlatırcasına, özgürleşme iradesinin taşları ile döşenecektir. Tipik bir aydınlanma düşünürü, bu yolun ilginç renklerini Yahudi-Alman sembiyozu ile boyayacaktır.

Büyük Kant yanılmamıştır; *sembiyoz* azınlık durumundan çıkmaya denk düşmemekte midir? Somut olarak dahi öyle olacaktır.

---

5 Aufklärung, 1720'ler ve 1780'ler arasında özellikle Almanya'da aydınlanmayla özdeşleştirilen entelektüel bir akımdır. Özellikle Mendelssohn, bu Alman aydınlanmasının önde gelen isimlerinden biri olmuştur.

6 İlk olarak Batı Avrupa Yahudileri arasında başlayıp, sonra Doğuya doğru yayılan Yahudi aydınlanma hareketidir. 18. yüzyıl sonları ile 19. Yüzyıl başlarında başlayan bu akım, Avrupa'daki aydınlanma hareketinden etkilenmiştir. Haskala özellikle Berlin kaynaklıdır. Haskala'nın öncüleri, Yahudi tarihi, İbrani dili, laik eğitimle ilgili çalışmaların artırılması ve aydınlanma değerlerinin benimsenmesiyle Avrupa toplumuna daha iyi uyum sağlanacağını savunmuşlardır. Haskala, bu anlamda, ilk Yahudi siyasi hareketi ve Yahudi kurtuluşu için mücadeledir. Bu hareket, Avrupalı Yahudilerin seküler dünya ile geniş bir angajman başlangıcıydı. Haskala'da asıl amaç dinden ziyade Yahudi tarihi ve Yahudi kimliğine yapılan vurgu ile laik Yahudi kültürünün oluşturulmasıydı.

Yahudiliğin, gettodan çıktığı bir döneme de denk düşecektir bu birliktelik (Bourel 2004: 12).

Mendelssohn'un dönemi, *Aufklärung* dönemi olarak, Yahudiliğin modern dünyayla buluştuğu dönem olacaktır. Süreç süratlenecek ve modernitenin sentezci var olma aşaması, asimilasyonist var olmaya dönecek midir? Süreç, hümanitenin tekliği ilkesi uyarınca mı işleyecektir?

Din değişikliği, kimliğin tümden reddi, "azınlık" olmaktan kurtulmanın temel gereği olarak mı belirecektir?

Bizzat Mendelssohn'un kendi ailesinde yaşanacaktır bu süreç. Evrenselciliğin asimilasyonist tezleri bu kez kendini inkâra dönüşebilecektir. Var olmanın temel koşullarından biri olacaktır bu. Bağımsızlaşma kendini inkârla garip şekilde buluşacaktır. Yahudilikten arınma, not etmek gerekir ki, ilginç bir şekilde daha çok aristokratik ve zengin Yahudi çevrelerinde görülecek ve modern dönemlerde Yahudilik, bilinenin tersine, bir zengin dini olmaktan uzaklaşacaktır (Poliakov 1994: 97).

Mendelssohn, Yahudiliğin tarihinde bir dönemin başı ve sonuna denk düşecektir. Aydınlanma sürecinde, Yahudiliğin bağımsızlaşma-özgürleşme isteminin tezahürü ve pratikteki yol alımı, evrenselliğinin hümanizmasının büyük girdaplarını da yansıtacaktır.

Modern Yahudiliğin doğuşu, Prusya'nın entelektüel dünyasının gelişiminin dışında düşünülemeyecekse, Mendelssohn'da bunu yansıtacak ve önerdiği hümanizmanın çıkmazlarını da Yahudi sorununa ister istemez taşıyacaktır.

Bir ayağı Yahudilik'te, bir ayağı aydınlanmanın evrenselliğinin hümanizmasında olacaktır kaçınılmaz olarak.

Yahudiliğin bağımsızlaşması, Almanya'da gettodan çıkış Yahudiliğin aşağı doğru inişinin sonuna denk gelecektir. Önce ilk Haskala gerçekleşecektir. 1700 ile 1771 arası Alman üniversitelerine, 1700 tane Yahudi girecektir.

Yahudilik modern dünyaya giriş iradesini –Heidegger'i hatırlatırcasına– taşıyacaktır.

Mendelssohn tarafından örülecek Yahudi modernitesinin

sentezi, tüm paradoksları ile neredeyse genel olarak modernleşme sürecinin ve felsefesinin bir aynası olacaktır.

Filozof olarak Mendelssohn, zor bir *sembiyozun* harcını koymak isteyecektir. Kaçınılmaz olarak gel gitli bir süreç olacaktır bu. Çift taraflı bir asimilasyon dahi önerilebilecektir (Mendelssohn 2007).

Hem Yahudi olmak, hem Alman olmak imkânsız bir şey midir? İradenin iradesi ile mümkün hale getirilebilir olan mıdır bu?

Almanların Platon'u, Berlin'in Sokrates'i olacaktır ilk olarak bir Yahudi. Artık "*gezgin olmayan Yahudi*"yi, Yahudiliğin evrensellik içinde kaybolurken var olmasını ve yeniden var olmasını mı anlatmak isteyecektir Mendelssohn?

Mendelssohn'un sahneden çekilişi *Aufklärung*'un ve *Haskala*'nın da bitişini işaretleyecektir.

Romantizm, *Aufklärung*'dan sonra özellikle Alman topraklarında boy verecektir. Üniversalizme karşılık Almanya, Herder'i ile Maistre'si ile farklılığın sesini yükseltecektir. Bu süreç, önce Alman Yahudiliği ama sonra bütün Batı Yahudiliği için belirleyici olacaktır. Tarihin garip bir tezahürü olarak belki Alman romantizmi, Fransız aydınlanmasının tek boyutlu evrensel hümanizmasını reddederken, Yahudiliğe modern dönemlerde yeni ve alternatif varoluş biçimleri örneği getirecek; fakat diğer yandan da Almanya'da ırkın saflığına kadar giden yolun da başını açmış olmayacak mıdır?

Ama yine de Yahudiliğin tarih ve düşün dünyasına girişinin kapıları, inişli çıkışlı da olsa bu süreçlere ait olacaktır.

18. yüzyılın yarısından 1933'e kadar batıda ama özellikle Almanya'da bu dönem Alman-Yahudi entelektüel işbirliğinin verimliliğini getirecektir. Aslında bu garip birliktelik, ne olursa olsun, uygarlık tarihinin Heine, Marx, Einstein, Freud, Mendelssohn'lar gibi büyük ve pırıltılı isimlerinin sahneye çıkması ile sonuçlanacaktır.

Kant'ın ve Herder'in hayran olduğu Mendelssohn, Alman aydınlanmasının hümanizması içinde Yahudiliğin özgürleşebileceğini savunmuş olacaktır. Bu Yahudiliğin yok olmasıyla, yani asimilasyonla mı koşut gidecektir? Yoksa Yahudiliğin kendi

farklılığı ve kimliği içinde bir hümanizma yaratması ile mi sonuçlanacaktır?

Ne olursa olsun, Marx'a doğru gelirken, Alman hümanizmasının perspektifindeki Yahudilik sorununun çözümü, *evrenselliğin asimilasyonuyla* belki de tarihin cilvesi olarak, Herderyen bir *yerellik* arasında gidip gelecektir.

Fakat her şeye rağmen Yahudi *bir başkası* olarak kalacaktır.

Marx'a giden ve Mendelssohn etrafında örülen bu dönem içinde, Alman Yahudiliğinin tezi, Alman kimliği içinde erimek olacaktır. Yine ironik bir şekilde Almanların ve Yahudilerin bir anlamda aynı kaderi paylaşacakları ileri sürülebilir mi? Kafka şöyle anlatacaktır bu dönemi; "Almanlar ve Yahudiler ortak kimliğe sahiptir. İkisi de çalışkandır ve ikisi de diğerleri tarafından nefret edilir ve dışlanırlar" (Elon 2010: 19).

Evrenselciliğin tarih öteciliğinden, yerelin tarihin bizzat içindeliğine; dogma ötesinden, ön yargıların da bizzat insana ait olduğu tezine varıncaya kadar Mendelssohn dönemi sonrası Almanya'nın kendine bakışında kökten bir değişim oluşacaktır. Yahudi sorunu da bu girdabın içinde kalacaktır. Temel bir metafor olma niteliğini de güçlendirecektir. Irk söylemine kadar varacak olan bu yaklaşımın özgün bir Yahudi karşıtlığı geliştirmemiş olması mümkün olmayacaktır yeni dönemde. Yahudiliğin historiografisinin[7] her zaman şaşılacak bir dengesizlik gösterdiği Almanya'da, Yahudi metaforu, yeni dönemde düşün dünyasının ortak paydasını verecektir.

Üniversalizm-enternasyonalizm gel gitlerinde Marx ve "olmayan Yahudi sorunu"

Para Günümüzün Tanrısıdır, Rothschild Onun Peygamberi

"Yahudi, başkalarının Yahudi olarak nitelediğidir." *Sartre*

1800'lü yılların başında, Almanya'da *Aufklärung*'un –ve *Haskala*'nın– simgesi Mendelssohn artık yoktur. Evrenselliğin pota-

7 Historiografi, tarihsel araştırma ve yazımda kullanılan tekniklerin incelenmesidir. Ayrıca tarihçiliğin kuram ve tarihini de belirten terimdir.

sında Yahudiliğin nasıl mümkün olabileceğinin, nasıl özgürleşebileceğinin araştırılması sonlanacaktır. Kant'ın da yokluğu ile birlikte evrenselcilik ve onun hümanizması, romantizm tarafından yoğun eleştiriye tabi tutulacaktır. Yahudilik sorununun, Yahudiliğin özgürleşmesinin *üniversal ve tekilci* perspektifi içinde bir yere kadar kendi özgünlüğünü koruyarak ama sonuçta hümanizmanın potasında eriyerek çözüm arandığı dönem de Almanya'da böylece kapanacaktır. Yeni, iniş çıkışlı ve daha karanlık bir dönemdir başlayacak olan.

Evrenselci hümanizmaya sonuna kadar düşman romantik hareket, Yahudi sorununun çözümünde de Herder'i ile ve diğerleri ile olumsuz bir tutum içine girecektir. Radikal bir geri dönüştür başlayacak olan (Poliakov 1994: 84).

Dönem artık kendine güvenen entelektüellerin ve filozofların Almanya'sı değildir. Bu süreç, Lessing'in Yahudi sorununu özgürce gündeme taşıyacağı bir dönem de olmayacaktır. Bunlar Prusya'nın kararan ufkundan belli olmuştur.

Yahudi sorunu, Yahudi bağımsızlaşması Fichte'den Hegel'e, Almanya'nın ve entelektüel dünyanın gündeminde olacak; ama artık salt aydınlanmanın evrenselci sınırlarının dışında tartışılacaktır.

Yeni yasal düzenlemeler de eksik olmayacaktır, 1815'ler Almanya'sında. Yurttaşlık hakkına sahip olmak isteyenlerin buna göre Yahudilikten vazgeçmeleri gerekecektir. Birçok kentte terzilikten avukatlığa, oradan hekimliğe kadar Yahudi kalmakta ısrar edenlerin mesleğini yürütmeleri yasaklanacaktır çünkü. *Asimilasyon,* yani kendinden vazgeçmek, yaşamını toplumsal açıdan etkin sürdürmek isteyen Yahudiler için tek yol olacaktır(Fontenay 1973: 19).

Evrenselciliğin Mendelssohnyen yumuşak veya "*karşılıklı asimilasyonlu*" önerisi, yerele boyalı romantik eleştiride şiddetle reddedilecek; egemen kimliğin dışında kalanın, Yahudi kimliğinin tümden inkârı gündeme gelecektir. Önceki dönemde *asimilasyonun* Almanya'da yaşamlarını kolaylaştıracağını düşünen Yahudiler, artık bunun yeterli olmayacağını görecektir; din değiştirilmelidir veya aslında kimlik yitirilmelidir.

Evrenselciliğin tek boyutlu hümanizmasına ölümüne düşman, bu yerelin, ama daha çok Alman yerelinin övgüsündeki romantik oluşum için Yahudilik, uluslar âleminin bir paraziti olacaktır örneğin Herder'e göre (Poliakov 1994: 35) Yahudilik, burjuvaziyle özdeşleştirilecek ve asimilasyon önerilecektir.

Din değiştirenler arasında Marx ve ailesi de olacaktır. Babanın mesleğini yürütmeye devam etmesinin temel koşulu olacaktır bu. Marx'ın, babası tarafından, altılı-yedili yaşlarda vaftiz edilmesi bu döneme rastlayacaktır. 1824 yılında aileye hiçbir açıklama yapılmadan gerçekleşen kısa bir tören yapılacaktır. İlginç midir bilinmez ama aile, daha sonra Şabat (cumartesi) günleri, aslında bir din adamı olan uzak bir amcanın evinde törensel öğle yemeğine katılmaya devam edecektir. Marx'ın babasına göre dönmelik zaten Yahudi geleneğinde vardır ve çok da yaygın ve sıradandır (Fontenay 1973: 14).

Heine de bu dönemde "*Yahudilik Durumunun*" yarattığı bunalıma girer. İyileşme din değişikliğinde aranacaktır.

Felsefe dünyası özellikle boydan boya aktif bir *antisemitik* söyleme boyanacak; tüm bir entelektüel dünyayı kapsayacak, yukarıdan, elit tabakadan gelen bu dalga, toplumun alt tabakalarından gelen milliyetçi ve muhafazakâr bir dalgayla birleşecektir. Hıristiyanlığa tekrar dönüş, bu dönemin temel karakteristiklerinden olacaktır.

Yahudiliğin hangi şartlar altında var olabileceği siyaseten belirlenecektir. Prusya, Avusturya ve Rusya arasındaki anlaşma da belirleyici olacaktır bu süreçte.

Luther'den Kant'a, kimi zaman Hegel'e, Yahudi karşıtı bir oluşumun hiçbir zaman eksik olmadığı Almanya'da ve özellikle fikir dünyasında, tekrar benzer bir dönem yaşanmaktadır. Entelektüel kesime ve toplumun geneline egemen olan bu yeni düşünce yapısından destek alan Fréderich Guillaume, Yahudilere verilen (*Aufklärung*'la verilen) tüm hakların geri alınmasını talep edecektir (Poliakov 1941: 217).

Bu süreç aydınlanma öncesi ortaçağ koşullarına geri dönülmesinin habercisi midir?

Kant'tan 3 ay önce, yine 1784 yılında Mendelssohn, "Was

heisst *aufklären*"i (Aydınlanma ne anlama gelir) yayımladığı sırada yazdığı bir mektupta, yakın geleceği görmüş müdür? Şöyle yazacaktır:

> "Aydınlanmadan başka bir şey değildi hayal ettiğimiz. Sanmıştık ki aklın ışığının aydınlattığı yerde bir daha fanatizm olmayacak. Ama gördüğümüz gibi ufkun öte yanından, bütün hayaletleri ile karanlıkları ile gece doğuyor. Burada en korkunç olan, kötünün son derece etkin olmasıdır. Fanatizm eyleme geçmiştir ve akıl artık konuşmaktan çekinmeye başlar olmuştur" (Bourel 2004: 452).

Yahudi karşıtı yayınlar doruğa çıkacaktır. Entelektüel ve siyasi dünyada var olmanın temel koşullarından olacaktır hatta, bunlardan en azından birini yayınlamak. Üniversiteler Yahudilere kapılarını kapayacaktır. Daha sonra Marx'ın da yazacağı *la Nouvelle Gazette rhenane* da bu dönemde açıktan *antisemit* içerikli yazılar yazılacaktır. Derginin temel teması olacaktır bu ve ilginç bir şekilde dönemin ilerici yayınlarının da temel içeriğini oluşturacaktır; "Paraya karşı tek mücadele yolu, Yahudiliğe karşı mücadele etmektir," sloganı, dönemin sol eğilimli Yahudi karşıtlığının temel metaforu olacaktır (Fontenay 1973: 19).

Marx, daha sonra göreceğiz, benzer temaları kullanacaktır.

Ağır ve koyu bir milliyetçiliğin kötü kokusu, toplumu tepeden tırnağa saracaktır. Yahudi olmak, özellikle kamusal ortamda etkin olunmak isteniyorsa, kaçınılması gereken bir nitelik olacaktır. İkisi birden Almanya'da mevcut olamayacaktır.

Heine'nin şu iki mısrası, Almanya'nın bu yeni dönemdeki Yahudilik sorununun durumunu özetlemeyecek midir?

> "Gece Almanya'yı düşündüğümde
> İşte uykum kaçmıştır artık."

Bununla birlikte dönemin Almanya'sı, sol düşüncenin süratle filizlendiği bir döneme de denk düşecektir. Bu düşüncenin eşitlik temasının içinden boy vermiş olması, Yahudi entelijansiyası için onu bir genel çekim merkezi haline getirecektir doğal

olarak. İlerlemeci ve rasyonel solun perspektifini olduğu kadar, dönemin romantik gözlüklerini de kullanan bir sol anlayışı geliştirenler de olacaktır içlerinde.

Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, genç George Lukács, Manés Sperber gibi isimler örneğin, Yahudilikle belki tüm bağlarını koparmadan, ama ondan uzaklaşarak kimliklerini var etmeye uğraşacaklardır. Umutsuzluğun verdiği enerjiyle, belki de paradoksal biçimde kutsal ile din dışı olan arasında *Mesihçi* bir çakışma arayacaklardır (Löwy 2010: 31).

Sözü geçen isimler aslında evrenselci hümanizmanın temel yönelimlerini reddetmelerine karşılık, Yahudilik sorununun çözümünü ve kendi varoluşlarını aynı perspektifte aramıyorlar mıdır?

Mendelssohnyen evrenselci hümanizma içinde çözüm aramayacaklar mıdır sonuç olarak onlar da? Ama kimileri de dinselin *Mesihçiliğinde,* onun tükenmez labirentlerinde bulmaya, üretmeye çalışacaklardır çıkış yolunu.

Marx'ı da bir anlamda (ama sadece genel çizgileri içinde) bu ütopyacıların arayışçılarının kesiştiği yere dahil edebilecek miyiz?

Marx bu dönemde ve bu oluşumların içinde yapıtlarını, ama en öncesinde Yahudilik sorununu yazacaktır. Aydınlanmada tanrı öte tarafa gönderilmiş ve insanın bu taraftaki egemenliği somutlaşmıştır. Descartes ile başlayan süreç bu anlamda Marx için de belirgin olacaktır. Doktrininin eylem rehberi olabilmesinin temel şartı, bu tarafın tanrıdan boşaltılmış olması olacaktır. Yeryüzünün iktidarı boş kalmış olmalıdır. Modern dönemlerin boşaltılan tahtı insan olana verilmiştir. Aklının eşliğindeki özgür insana verilmiştir. Marx için bu soyut özgür insan, "gerçek kurtarıcıya"; "proletaryaya" yerini bırakacaktır. Öyle ise tanrının ve dinin yer üzerindeki iktidarı tümden ve tartışmasız bir şekilde artık soyut ve *evrensel insanın* ötesinde, bu sınıfa bırakılmalıdır. Bu sınıf da *üniversal* olduğuna göre, arayış tüm retler bir yana evrenselciliğin içinden aranmayacak mıdır?

İnsanlığın özgürleşmesi-kurtuluşu evrensel düzeyde aranacaktır.

Peki, artık Yahudi olmayan? Marx için "*Yahudiliğin özgürleş-*

mesinin" anlamı nerede somutlaşacaktır? Yerel ve özel olanın reddinde mi aranacaktır özgürleşme?

* * *

Hümanizmanın evrenselliği ve yerel olanın ikilemi arasındaki Yahudi sorununun tartışılmasına, sol Hegelyen Bauer de katılacaktır. 1841'de "*Die Judenfrage*"yi yayımlayacaktır (Marx 2006). Bauer, somut ve özelin reddinde, Hegelyen bir yorum içinde tarihi, genel ve evrensel bir perspektif içinden algılar. Böylece, soyut olanın ötesine geçildiğinde, pratiğin içinde ve tarihsel süreçlerde, reelin her zaman rasyonel olanla örtüşmediği dikkate alınmayacaktır. Bauer reel olanın rasyonel de olacağı, böylece de doğrulanabileceği temel tezi içinde "*Die Judenfrage*"de Yahudi sorununu inceleyecektir (Bauer 1843).

Almanya'da yüzyılın temel sorunlarından biri olan Yahudi sorununa çarpıcı bir katkı ve çözüm getirmeyi amaçlayacaktır, Bauer. Analiz ve sonuçları, Hegelyen perspektif içinden bakıldığında tutarlıdır. Gerçek olan rasyonelse, bu aynı zamanda doğrulanabilen ise, "Yahudilere yapılan baskı"dan açıktır ki sorumlu olan Yahudi olacaktır.

Böyle bakıldığında, azınlığın somut sorunları görmezden gelinebilecektir. Bauer, Yahudi sorununu da genel olanın içinde özel bir durum olarak görecektir. Genel sorun, Bauer için din sorunudur. Çözüm de genel bir düzeyde aranacaktır. Bauer şöyle belirtecektir:

> "Yahudilik sorunu, ancak Yahudinin dinini sona erdirmesi ile ortadan kalkacaktır" (Bauer 1843:160).

"Evrenselleşme süreci," diyordu Bauer, "Yahudi için imkânsızdır, dini buna engeldir çünkü."

Yapılan eleştiriye rağmen görülüyor ki çok temelde aranan çözüm, hâlâ *üniversal ve tekilci hümanizmanın* perspektifleri içindedir.

Bauer'in bu yazısını cevaplayacaktır Marx. 1844 baharında "*Zur Judenfrage*"yi, Paris'te *Annales franco-allemandes*'de yayınlayacaktır.

Olgunluk çağındaki bir yapıtı olmamakla birlikte, Marx'ın bu makalesi, (daha sonra da bu konuya dönmediği dikkate alınırsa) hem düşünsel hem eylemsel düzeyde Kautsky'den Lenin'e, Rosa Luxemburg'dan Trotsky'e, Borochov'dan Abraham Léon'a kadar birçok Marksist'in bu konudaki temel perspektifini verecektir. Ayrıca, 20. yüzyıldan bugüne birçok devletin konuya ilişkin politika ve yönelimlerini oluşturacaktır. Diğer bir deyişle, Marx, Marksistlerin ve Marksizmlerin bugüne değin doğal olarak Yahudi sorununa bakış ve algılarını etkileyecektir.[8]

Marx'ın bu yapıtı, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı, önemli olacaktır. 20. yüzyılda insan soyunun yaşadığı benzersiz acıların nedenlerinden bazılarının anlaşılması için de önemli duracaktır.

Bauer'in tezine karşılık Yahudi sorununu ele alacağını yazacak olan Marx, çok da uzun olmayan makalesini iki bölüme ayıracaktır. İlk bölüm, Yahudi sorunundan çok, Marx'ın siyaset felsefesine ve özellikle devlet felsefesine ilişkin analizlerini içerecektir (Marx 2006: 31-63). Yahudi sorununu ele aldığı ikinci bölümle birinci bölüm arasında Marx, doğal olarak dedüktif ve organik bir ilişki kurma çabasında olacaktır.

"*Zur Judenfrage*" ismini vermesine rağmen Marx, muhtemelen Hegelyen bir perspektiften özel bir sorun olarak gördüğü "Yahudi bağımsızlaşmasını", genel bir sorun olarak, insanlığın bağımsızlaşmasının bir unsuru olarak algılayacaktır. Sorun, bu durumda aslında, insanlığın bağımsızlaşması olarak analiz edilecektir. Özel olanın bütün içindeki yeri ve anlamı göz ardı edilirken, aydınlanmacılığın evrensellik açmazları ile Marksizmin enternasyonalizm ütopyasının çelişkileri arasındaki süreçte analiz anlam kazanarak somutlaşacaktır.

Marx'ın tezi, özel olanın ve bu durumda "*Yahudilik durumunun*" ve özgürleşmesinin, aslında aydınlanmacı kontekstten çok da ayrılmayarak ve belki de yukarıda işaret edilen *roman-*

---

8 Bu açıdan, kısa yazının anlamı ancak kendi tarihsel koşulları içinde algılanabilirse de daha sonrasına ve bugüne etkisi de dikkate alındığında olağanüstü önemli bir boyut kazanacaktır.

tik-Mesihçi-devrimci bir yorum içinde ele alındığında anlam kazanacaktır.

Evrenselci çözüm yerini enternasyonalci çözüme, burjuvazinin büyük değerleri de yerini işçi sınıfının değerlerine bırakacaktır.

> "Yahudilik sorunu, böylece Marx'ın (belki de paradoksal bir şekilde) eleştireceği aydınlanmanın üniversalizmi ve tümden görmezden geleceği Yahudiliğin varoluşunun büyük beklentilerinin kavşağında mı anlamını bulacaktır?" (Löwith 2002: 15)

Marx bu yapıtını dönemin ruhuna da uygun bir şekilde *antisemitizmin* bizzat Yahudinin eseri olduğunu anlatmak için mi yazmıştır? Kendi başına okunduğunda şaşkınlık yaratan satırları, Fourier'yi, Proudhon'u hatırlatan analizleri, diğer bütün yapıtları ile ve hemen ardı sıra yayınlanan *El Yazmaları* (Marx 2000) ve *Kutsal Aile* ile okunduğunda başka bir anlam da kazanmayacak mıdır (Marx-Engels 1994)? Aydınlanmanın hümanizmasının radikal eleştirisinin genel çerçevesi içine alındığında, döneminin büyük çizgilerinin içine konulduğunda sıradan bir "*antisemitik*" söylemin dışına taşmayacak mıdır Marx'ın "Yahudilik Sorunu"?

Marx, göreceğiz, çok yakından bilmediği ve tanımadığı Yahudilik durumunu anlatmak için iki temel kaynağa başvuracaktır:

1841'de Paris'te yayınlanan "*Théorie des quatre mouvements*" da ağır bir Yahudi tasviri yapan bir Fourier okumasından etkilenmiş olabileceği, azımsanmayacak bir olasılıksa da temelde Feuerbach'in etkisinin olduğu açıktır.

Altı yaşında vaftiz edilmiş Marx, artık genç Marx, ayrıca Moses Hess'in etkisinde olacaktır. Traverso da aynı fikirdedir (Traverso 2000: 43). Hess'ten komünizmin, Feuerbach'tan materyalizmin özünü alacaktır. Dinsel olguya yaklaşımı nerede ise satır satır Feuerbach'ın 1841'de kaleme aldığı *Hıristiyanlığın Özü*'nün derin etkisi ile oluşacaktır (Feuerbach 1992).

Deist Daumer'in etkisindeki Feuerbach, dini, insanın yabacılaşmasının somutlandığı alan olarak tanımlayacaktır. İnsan-

ların kendi maddi dünyalarının hayal ve özlemini yansıttıkları, tersyüz edilmiş bir görüntüden ibarettir dinsel olgu Feuerbach için. Marx eserinde genel olarak din ve özel olarak Yahudi dini kurgusunu tümü ile Feuerbach'tan alacaktır.

Marx'ı derinden etkileyecek olan diğer isim, Moses Hess de Feuerbachyen analizden yola çıkacak ve Hegelyen diyalektiğin materyalist kavramsallaşmasında büyük rol oynayacaktır. Hess, Marx'ı keşfettiğini söyleyecektir ilk önceleri (Hess 1850), Marx gibi Yahudi'dir o da. "Kızıl haham" diye anılacaktır. Sol Hegelyen bir yorum içindedir. Önceleri Yahudi ve Alman felsefi radikalizmi ile sosyalist ve komünist sistemlerin sentezi için çalışacak; daha sonra Mendelssohn'a doğru belki de evrilip hatta onu da aşıp, evrensel hümanizmanın içinde Yahudiliğe çıkış yolu aramaktan vazgeçecektir. Hess, bundan böyle çözümü artık yerelin muhafazasında arayacaktır. Yahudiliğin, *Yahudilik durumunun* muhafazası içinde var olma gerekliliğini ifade etmeye başlayacaktır. Hatta daha sonra *Sosyalizm-Siyonizm* bileşkesinde çıkış yolu arayacaktır. Marx'la yolları ayrılacaktır böylece. Marx'a model olmuş olan "*Paranın Özü*"nü 1843'te yazan Hess, (Hess 1850) böylece, Misrahi'ye göre, daha sonraları anti model olacaktır (Misrahi 1972: 231).

Ama dönem henüz o dönem değildir. Marx'ın Yahudilik sorununu yazdığı zamanlarda, Hess henüz Marx'ın modelidir.

Marx, Bauer'i eleştirmekle başlayacaktır makalesine ve zaten bunu yazının tümünde devam ettirecektir. Ama bu eleştiride ilginç bir şekilde Marx, Bauer'in *antisemit* tezlerini en azından doğrudan hedef almayacaktır. Sessiz kalacaktır.

Bauer'in analizi din temellidir. Kendi analizi ise maddeci bir yöntemle yapılacaktır.

"Bauer," diyecektir Marx, "Yahudilerin bağımsızlaşmasını salt bir dinsel sorun olarak ele almaktadır" (Marx 2006: 64).

Gerçekten de soruna ve çözümüne teolojik bir çerçevede yaklaşacak olan Bauer, şöyle diyecektir:

> "Yahudiler bağımsızlaşmak istiyorlarsa, Hıristiyanlığı değil Hıristiyanlığın kaybolmuş şeklini, genel olarak yok olmuş di-

> ni, yani aydınlanmayı, özgür insanlığı seçmelidirler" (Bauer 1843: 139).

Bauer Yahudiliğin bağımsızlaşma sorununu, genel anlamda aydınlanmanın rasyonel hümanizması içinde görecek ve Yahudiliğin özgürleşmesini bu süreç içinde dini tümüyle reddetmesinde arayacaktır. Yahudiliğin özgürleşmesi, dinden kurtuluş ile ve bu anlamda kendisini tanımlayan bu unsurun reddedilmesinde aranmalıdır, diye yazacaktır.

Buna karşılık Marx, "Yahudilik Sorununu" Feuerbachyen materyalist perspektifli bir din analizi ile çözümleyeceğini ileri sürecektir ve Feuerbach'ın "*Hıristiyanlığın Özü*"ndeki analizinin nerede ise aynısını kendi analizinde uygulayacaktır. Buna göre;

> "Din antropolojinin bir yansıması olarak üstyapıda yer alacaktır." "Yahudi böylece dininin içinde değil öncelikle dışında ele alınacaktır."

Marx: "Sorunun teolojik içeriğini yok etmeye çalışıyoruz," diyecektir.

Bu durumda Marx'a göre;

> "Dininin dışında ele alınan Yahudi, tarihsel sürecin bir ürünü olabilecektir" (Marx 2006: 65).

> "Gerçek Yahudi tarihsel sürecin ürünü olacak,"

diye devam edecektir ve daha sonra tamamlayacaktır;

> "Din de bu Yahudi tabiatının bir yansımasından ibaret olacaktır".

Bauer'in teolojik yaklaşımlı tezini eleştirmekle yola çıkan Marx, hemen sonrasında dinle "gerçek" olarak nitelediği Yahudi arasında bir özdeşlik kurmaktadır böylece.

Marx devam edecektir:

> "Bizim için sorun, Yahudiliğin ortadan kalkması için gerekli olan sosyal elemanın hangisi olduğunu tespit etmektir" (Marx 2006: 65).

Materyalist bir metodoloji ve tarihsel süreç içinde ele alınacağı öne sürülen "*Yahudilik durumuna* " ilişkin henüz bu türden bir tahlil ve tarihsel veya güncel bir belirlenme de yapılmamışken, Yahudiliğin ortadan kalkmasının şartlarının aranabilir olması dikkat çekici olmayacak mıdır?

Tarihsel analizin yapılacağının söylenmiş olmasına rağmen, Feuerbachyen kimi kalıpların aktarımı ile yetinilip analizin aynısı uygulanarak, Yahudi dini analiz edilecektir. Hiçbir tarihsel ve coğrafi belirleme yapılmadan sürdürülecek analizin hemen ardından, "Yahudiliğin ortadan kalkması gerekliliği yargısına nasıl varılacaktır? Düşündürücü sorunun yanıtı daha sonra gelecek midir?"

Analiz devam edecektir:

> "Biz, gerçek ve din dışındaki Yahudiyi ele alacağız. Bauer'in yaptığı gibi cumartesi günlerinin Yahudisini değil, her günün Yahudisini ele alacağız."

Ve

> "Yahudinin sırrını dininde aramayalım. Dininin sırrını gerçek Yahudi'de arayalım,"(Marx 2006: 66)

denecektir.

Bauer'in böylece "teolojik" temelli tezini eleştireceğini ileri süren Marx, gerçek Yahudi'de (sivil yaşamın Yahudisinde) dinin sırrını arayacağını ileri sürerek, bir yandan da Yahudi'yi ayırımsız olarak dinine indirgeyerek aslında teolojik temelli analizini devam ettirmekte midir? (Misrahi 1972: 47) Yahudi bu analizle tekrar diniyle özdeşleştirilmekte midir? Materyalist sürecin takibindeki zorlanmada Hegelyen izler görülmekte midir?

Marx, daha sonra, *Yahudilik-para-egoizm* üçlemesinin analizine girişecektir. Burada da Hess'in etkisi açık ve nettir. Ama onun da gerisindeki Hegelyen etki de açık değil midir?

Hess, Marx'ın "Yahudi sorununa" ilham olan yazısında "*Über das Geldwesen*"de şöyle diyecektir: (Fontenay 1973: 115)

> "Para bizim köleliğimizin simgesidir. Satın alabilen veya satılabilen insanlar köledirler... Fakat ekonomi aynen teoloji gibi insan için endişelenmez. Ekonomistler için insanın bir değeri yoktur. Para birbirine yabancılaşmış insanların ürünüdür. Para yabancılaşmış insandır" (Hess 1850: 125).

Marx'ın Yahudisi, –*Geldmench*'i– "*para adamı*" da burjuva dünyasının yabancılaşmış insanlığın durumuna denk düşmeyecek midir?

Kavramlar ve hatta cümleler birbirinin tıpkısıdır.

Retorik bu kez Hegelyen-Feuerbachyen-Hessyen bir kurgu içinde olacaktır

> "Yahudiliğin din dışı temeli nedir? Pratikteki ihtiyacıdır, kişisel çıkarıdır."

> "Yahudiliğin din dışı ibadeti nedir? Spekülasyondur.
> Din dışı tanrısı nedir? Paradır."

Marx bu özdeşlikten sonra çıkarımını yapacaktır.

> "Spekülasyondan, paradan bağımsızlaşmak, öyle ise pratikteki gerçek Yahudilikten bağımsızlaşmak, günümüzün gerçek ve kendi kendine gerçekleşen bağımsızlaşması olacaktır" (Marx 2006: 66).

Devam edecektir:

> "Spekülasyonu imkânsızlaştıran bir toplumsal örgütlenme, Yahudiyi imkânsızlaştıracaktır" (Marx 2006: 66).

Feuerbachyen ve Mosesyen etki açıktır. Feuerbach şöyle yazmamış mıdır?

> "Yahudiler için tanrıları bu dünyanın en pratik prensibine denk düşendir, egoizmleri dinlerine denk düşer. Egoizm, kendine hizmet edenleri yalnız bırakmayan tanrıdır. Egoizm esas olarak monoteisttir. Çünkü bir tek amacı vardır; kendi. Egoizm insanı kendi üzerine hapseder. Yahova kendinin duygusudur" (Feuerbach 1992: 114).

Marx için de Yahudi, pratikte maddi çıkarının peşinden koşan ve aslında paraya tapınandır. Dini de gerçek (sivil toplumdaki) Yahudide arayacağına göre Yahudi'nin tanrısı paranın sembolü olacaktır. Bunun tescil yeri aslında Yahudi'nin bizzat dini olacaktır.

Şöyle yazacaktır:

> "Yahudilikte evrensel bir eleman görüyoruz. Evrensel, aktüel ve anti sosyal bir unsur görüyoruz. Bunun oluşmasına Yahudiler tarihsel süreç içinde büyük gayretle katkıda bulunmuşlardır. Bu kaçınılmaz olarak yok olmalıdır" (Marx 2006: 66).

> "Yahudiliğin bağımsızlaşması, sonuçta insanlığın Yahudilikten bağımsızlaşmasıdır."

Feuerbachyen analiz takip edilmekte midir? Vazgeçilip "*özcü*" (*essentialiste*) bir kurguya mı dönülmüştür?

Altyapı, üstyapı ilişkileri muğlaklaşmış mıdır?

Yahudilik dini, Yahova, maddi hayat, para ve para ticareti hızla özdeşleştirilmektedir. Referanslar nelerdir? Yoksa bütün bunlar Hegelyen bir tarih felsefesinden ve çözümsüzlüğünden, bir anlamda felsefenin melankolisinden Marx'ın devraldıkları mı olacaktır?

Marx devam edecektir Bauer eleştirisine;

"Bauer, 'Yahudi tarihe rağmen var olmuştur," dememiş midir?

Marx reddedecektir:

> "Yahudilik tarihe rağmen değil, tarihle birlikte şimdiye kadar var olmuştur" (Marx 2006: 69).

Tarihsel materyalist bir analiz kurgusu içinde olunduğu izlenimi vardır ilk önce; ama aynen Bauer'in kanıt getirememesi gibi ve Fontenay'ın da belirttiği şekilde Marx, kendi analizi içinde zorlanmakta ve Yahudi'nin tarihle beraber dahi olsa 3 bin yıldır nasıl var olduğunu açıklayamamaktadır (Fontenay 1973: 34). Önerme tıpkı Bauer'inki gibi totolojik bir nitelik içermemekte midir?

Bauer'in ve Marx'ın bu güçlüğü, Hıristiyanlık olgusunun bizzat kendisi ile açıklanabilir mi, felsefenin bir çözümsüzü olarak da mı görülebilir veya Fontenay'ın da belirttiği gibi Hegelyen bir imkânsızlığın ürünü ve diyalektiğinin yetersizliği olarak mı kabul edilecektir?[9]

Marx'ın çıkmazı, ustasından devraldığının içine hapsolmasından mı kaynaklanacaktır? Marx aynen Hegel gibi Yahudi sorununu istemeden de olsa maddi ilişkilerin dışına taşarak açıklamaya kalkmakta mıdır?

Nitekim Marx devam edecektir;

> "Yahudi dininin temeli nedir?" (Marx 2006: 69).

Cevap:

> "Pratikteki ihtiyaç ve egoizm."

Ve tekrar aşağıda;

> "Pratik ihtiyaç, egoizm, sivil toplumun temelidir... Pratik ihtiyacın ve egoizmin temeli paradır" (Marx 2006: 69).

Feuerbach ünlü eseri *Hıristiyanlığın Özü*'nde şöyle yazmayacak mıdır?

> "Yahudiler bugüne kadar kendilerini özgün biçimde muhafaza ettiler. İlkeleri ve tanrıları bu dünyanın en pratik ilkesidir; bencillik, aslında din şekline girmiş bir bencilliktir. Bu bencillik, kendisine hizmet edenlerin, ihtiyaç ve rezilliğe düşmelerine hiçbir zaman izin vermeyen tanrıdır. Egoizm özellikle monoteisttir ve tek bir amacı vardır, kendinden ibarettir bu amaç... Egoizm, insanı teoride at gözlüklü ve kendi dışında, kendisi için hemen yarar sağlamayacak her şeye ilgisiz yapar. Bilim ve sanat bu durumda sadece politeizmin bir ürünüdür (Feuerbach 1992: 246).

---

9 Hegel, diyalektik açıdan bu özel anı çözemeyecektir. Marx, Hegel'den devraldığı bu analizin içine hapsolacaktır. Marx, Şabat günlerinin Yahudisini, başka bir günün Yahudisiyle ikame etmek isteyecektir. Tarihsel materyalist bir analizle bunu çözümlemek isteyecek ama başaramayacaktır. Analizine neden olarak koyduğu aslında neden olmayacak ve bunun sorumluluğu Hegel'e ait olacaktır. Bauer'in teolojik Yahudisini sosyo politik Yahudisiyle ikame etmek isteyecek, bir bilinmezi diğer bilinmezle ikame etmeye çalışacaktır.

Egoizm, Marx'ın tahlilinde de bir köprü vazifesi görecektir; Yahudilikle özdeşleştirilecek olan burjuva toplumu arasında bir geçiş noktası sağlanması amaçlanacaktır. Egoizm bir insanın diğerine yabancılaşması ise, Yahudilik, para ve burjuva toplumu analizine de bir temel oluşturabilecektir.

Ve Marx tekrar materyalist metodolojinin sıkıntılarını çekecektir. Marx'a *antisemit* suçlaması biraz da bu çözümsüzlüğün ürünü olabilecek midir?

Marx devam edecektir:

> "Yahudi'nin monoteizmi, gerçekte ihtiyaçların politeizmidir" (Marx 2006: 69).

> "Yahudilerin tanrısı dünyevileşmiştir. Yahudilerin gerçek tanrısı, kambiyo mektubudur" (Marx 2006: 60).

Marx için Yahudi artık soyutlanmış bir model görüntüsü mü vermektedir?

Marx devam edecektir;

> "Yahudilik dininde soyut olarak yer alan, teoriden nefret, sanattan nefret... Para – insanın erdemidir."

Yahudilik sorunuyla, "*El Yazmaları*"nı ve iki sene sonra yayınlanmış olan Marx ve Engels'in "*Kutsal Ailesi*"ni birlikte okumak gerekecektir; Marx "*Yahudilik Sorunu*"nda Hegelyen idealizmle mi hesaplaşmak istemiştir?

Kendi geçmişi ve Yahudilikle mi? Yapıtlarının kaba kurgusunun hazırlığı içinde midir? Fontenay'ın da belirttiği gibi; Marx böylece soyut insan modelinden, Yahudilikte somutlaşan bir tarihsel analize mi girmek isteyecektir? (Fontenay 1973: 24) Veya evrensel olanın arayışı içinde Yahudi'yi bir imge olarak mı kullanacaktır?

Üstelik bunları yaparken hâlâ Hegel'in ve Yahudilik felsefesinin etkisi altında mıdır?

Bu soruların cevabı güç durmaktadır. Çok açık değildir, denebilir mi en azından?

Bir şeyin tespitini yapmak gerekecektir. Çok yönlü yorum-

ların tartışılması için önce Hegelyen perspektifin hatıra getirilmesi gerekecek, Marx'ın egoizm ve Yahudilik ilişkisi için Hegel'e dönmek gerekecektir; Hegel'in hukuk felsefesine ve din felsefesine. (Hegel 2009)

İçerdiği çelişkiler ve çok yönlü yorumlarla birlikte Hegel, belki de Feuerbach'tan önce gelecek:

> "Sevme güdüsünden mahrum bir halktır Yahudiler, Hegel'e göre. Bu halk sadece ihtiyacı içinde tanımlanabilir."
>
> "İbrahim'in ulusun babası olarak ilk bilinen eylemi bir parçalanmaya, tabiatla insan arasında bir kopuşa denk düşense, Yahudi'ye artık tek kalan kendi varlığını teminat altına almak olacaktır. Yahudi artık sadece ihtiyacı içinde tanımlanabilecektir. Sevgi, bu büyük kırılmadan sonra imkânsızlaşacaktır. İhtiyaç ve egoizm bu halkın temel var olabilme biçimi haline gelecektir,"

diye yazacaktır Hegel (2003: 18).

Marx'ın tezi açıklık kazanacak, ama Hegelyen çelişkileri de yüklenecektir.

Devam edecek olan Marx daha sonra, "*Geldmensch*" "*para-adam*" olarak nitelediği Yahudi'nin, tüm toplumu bir ticari meta haline getireceğini ileri sürecektir (Marx 2006: 70).

Marx, Yahudiliğin ulusal niteliğini hayali olarak niteleyerek, bu kimliği *para-insana* indirgeyecek ve daha sonra şu bağlantıyı kuracaktır:

Yahudilik, Hıristiyanlığın belli bir aşamasında "evrensel egemenliğe ulaşmış ve yabancılaşmış insanı yabancılaşabilir şeylere dönüştürmüştür" (Marx 2006: 72).

Marx'ın Yahudi analizi, eleştireceği Hegelyen perspektifin içine hapsolmuş görüntüsü vermekte midir?

* * *

Marx'ın "Yahudilik sorununa" ilişkin eleştirilerini çok genelleştirirsek üç bölümde toparlayabiliriz (Traveso 2000: 37).

Teolojik yaklaşım olarak niteleyebileceğimiz ilkinde, Marx'ın

"*devrimci Mesihçiliğinin*" temelinde *Yahudi Mesihçiliğinin* yattığı ileri sürülecektir. Karl Löwith, Martin Buber, Arnold Toynbee ve Bernard Lazare bunların arasında önemli isimler olacaktır.

Lazare örneğin; "*Antisemitizmin Tarihi ve Nedenleri Üzerine*" isimli yapıtında (Lazare 2010)Yahudiliğin devrimciliği üzerine verdiği örnekler arasında ön sıraya aldığı Marx'ın, bir din adamları ve bilginleri soyundan geldiğini belirtir ve geçmişinin tüm mantık gücünü kendinde topladığını ileri sürer. Şöyle yazacaktır:

> "Açık bir talmudist olmuştur; sosyoloji yapan ve doğuştan gelen yorumculuk niteliklerini ekonomi politiğe uygulamıştır. Uzaklarda kalmış bir cenneti, dinsel anlamda öte tarafta, bilinmez bir zamanda değil; bu tarafta, yer üzerinde gerçekleştirme umudu taşıyan bir eski İbrani maddeciliğinden güç ve yaşam bulmuştur" (Lazare 2010: 149).

Devam ediyor Lazare:

> "Ama bir mantıkçıdan öteye, bir devrimci, bir eylemci, bir polemikçi de olmuştur ve acılı alay ve sövme yeteneğini de yine Yahudi kaynaklarından almıştır" (Lazare 2010: 170).

Öte yandan Löwith'e göre de Marx, proletaryayı *üniversal* ve *eskatolojik*[10] perspektifte ele almaktadır. Buna göre, geleceğin toplumu tanrının olmadığı bir tanrısal düzene denk düşecek, ama onunki gibi adil olacaktır. Löwith'e göre Marx, kendi "adil ve özgür toplum" projesini, reddettiği Yahudiliğin devrimci-Mesihçi perspektifi içinde yapılandıracaktır (Löwith 2002).

Marx olgunluk aşamasına vardığında, Yahudiliğin monist kavramsallaşmasına geri mi dönecektir? Ve bu geri dönüş belki de kendisine rağmen babası tarafından ona miras olarak bırakılanın sonucu mudur?

Löwith'in yorumu en azından açık bırakmaktadır bu soruların yanıtını.

---

10 Eskatoloji, teoloji ve felsefeye ait bir kavramdır. Dünya tarihinin sonu, insanlığın kaderi ve nihayeti ile ilgilenir.

Marx'ın yapıtı üzerine bir diğer yaklaşım, Marx'ı açıktan *antisemit* olmakla suçlayacaktır. Robert Misrahi (Misrahi 1972) ve örneğin Léon Poliakov gibi isimler destekler bu tezi (Poliakov 1994). Misrahi'ye göre Marx'ın bu yapıtı, Bauer'i de aşan biçimde *antisemittir*. Şöyle yazacaktır Misrahi:

> "Marx'ın yapıtı kötü niyetli bir çalışmanın ürünüdür (Misrahi 1972: 63). Antisemitizmin bütün fantastik şemalarını ve bütün psikolojik yöntemlerini kullanmaktadır" (Misrahi 1972: 62). "Yanlış olanın gerçekliğini kanıtlama uğraşı içindedir."

Misrahi'ye göre Marx'ın gayesi, burjuva ile özdeşleştirdiği Yahudinin bütün kötülüklerin kaynağında olduğunu kanıtlamaktır. Böylece Marx, tüm kötülüklerin kaynağında Yahudiliği görecek ve onu yalnızlaştırmak isteyecektir (Misrahi 1972: 62).

Daha sonra dönülecektir ama hemen sormak gerekecektir; tüm ürkütücü ifadelere rağmen Misrahi'nin Marx okuması da ters yönden en azından amaçlı görünmektedir. Marx bu yapıtla "*El Yazmaları*"na ve "*Kutsal Aile*"ye hiç mi hazırlık yapmamaktadır?

Yine de kaçınılmaz olarak bir soru büyüyecektir. Marx, temel yapıtlarının ilkel kurgusunu niçin Yahudi üzerinden kuracaktır? Üstelik niye en az bildiği ve tanıdığı bir dünyayı kendi kuramına köprü yapacaktır?

Nihayet Marx'ın bu yapıtı, Yahudi sorununun Marksist bir perspektif içinde ele alınmasının bir örneği olarak ve bilimsel açıdan geçerliliği olan tek yöntem olarak yorumlanacaktır. Bu tez genel olarak Marksistler tarafından, Lenin'den Rosa Luxemburg'a, oradan Abraham León'a kadar kabul görecektir.

Abraham León, belki de Marx'ın yapmadığını yaparak, Yahudi sorununu maddeci bir yöntemle inceleyecek ve bu yöntemin idealist bir analizden kurtulamamış ender sorunlardan biri olan Yahudi sorununun tahlili için tek elverişli tarihsel metot olduğunu ileri sürecektir (Léon 1942).

"Sadece Yahudilerin iktisadi yaşamdaki yerleri ve rolleri 'Yahudi mucizesini' aydınlatabilir," diye yazacaktır.

Hemen söylemek gerekecek: Üç yaklaşımın da salt ken-

di perspektiflerinden bakıldığında, yetersiz, indirgemeci ve Marx'ın "*Yahudi Sorunu*" analizini ve genel olarak Yahudi sorununu değerlendirmede yetersiz kaldığı savı gerçekliğe daha uygun düşecektir.

* * *

Makalenin anlamının somutlaştırılması, dönemin önce tarihsel sonra düşünsel çerçevesinin somutlaştırılmasını gerektirecektir.

Marx'ın "*Yahudi Sorunu*", (diğer yapıtları gibi) aydınlanmanın evrenselci hümanizmasının kimi zaman reddinde ama çok temelde aynı paydada anlam bulacaktır.

Daha önce görüldüğü gibi: Mendelssohnyen diyebileceğimiz, "*Haskala*" çerçeveli Yahudiliğin bağımsızlaşması, Yahudi kimliğinin var kalarak büyük aydınlanma idealleri ile –karşılıklı– bir asimilasyonda somutlaşacaktır.

Almanya'da Yahudilik, bu süreçte modernleşerek bağımsızlaşacak ama kimliğini yitirmeyecekse, bu bir anlamda Germenleşmiş bir Yahudilik anlamına da gelebilecektir. Yahudilik böylece asıl olanın, yani modernleşmenin, aydınlanmanın kızı mı olacaktır? (Traverso 2000: 47) Modernitenin hümanizmasının Mendelssohnyen diyebileceğimiz bu yorumu içinde evrensel olan yine asıl amaç olacaktır. Fakat bu süreç, tüm gel gitleri ile birlikte, Yahudi'yi devrimci değil evrimci bir yolla kendine özgü bir *asimilasyonizm* içinde, hümanizmanın büyük ideallerinin içine sokacaktır. Kaçınılmaz olarak ucu açık kalacaktı bu sürecin, ama en azından baştan itibaren Yahudi kimliğinin tümden inkârcısı olmayacaktır.

Genel ve tek olana, evrensel hümanizmaya, Yahudiliği entegre etme çabası olacaktı Medelssohnyen diyebileceğimiz *Aufklärung*.

Marx ise, öyle görünüyor ki nihayet aydınlanmanın kimi zamanlarda retçisi ama en geniş anlamda içinde ve mirasçısı olarak, Yahudiliğin bağımsızlaşmasını, insanlığın bağımsızlaşmasının ancak bir sonucu olabileceğini düşünecektir.

O zaman Marx, örneğin, Almanya'da kendi ailesi dahil o dö-

nem Yahudiliğinin sıkıntılarından bu nedenle mi hiç bahsetmeyecektir?

Marx'ın Yahudi toplumunun tarihi ve o günü ile çok ilgilenmeden kimi önermelerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Marx, Yahudilik dünyasını tanımamaktadır. Doğu Yahudiliğini de, Batı Yahudiliğini de bilmemektedir ve öyle anlaşılıyor ki bilme ihtiyacında da, isteğinde de değildir. Kendi döneminin bir ürünü olarak kendinden sonra ancak zirveye varacak "Yiddishland'ın"[11] yükselişine tanık olmayacaktır. Doğu Yahudiliğinin o dönemde henüz olumlu bir örnek vermemiş olmasında Marx soyut bir model örneği mi bulacaktır? Marx'ın küçük bir gözlemle yanlışlığını keşfedebileceği burjuvazi-Yahudi özdeşliği, Yahudi olanla spekülatörü oradan da burjuvayı özdeşleştirmesi bu yanlış pratikten mi örneklenmiş olacaktır?

Marx için Yahudilik bir toplam gibi görünmektedir ve bunun herhangi bir anlamının olmadığı açıktır. Viyana'daki Yahudi'den mi, Litvanya'da ki yoksul Yahudi'den mi bahsettiği açık değildir.

Marx'ın "Burjuva-Yahudi" özdeşleştirmesi her bakımdan ilginç olacaktır. Öncelikle feodaliteden sanayi toplumuna dönüşümün, Yahudilik öncülüğünde yapılmış olduğu doğru görünmemektedir. Tam tersine bu dönüşüm sırasında Yahudilik, sahip olduğu iktisadi rolü kaybedecektir (Weinstock 1969: 154). Marx'ın önerisinin tersine Yahudiliğin iktisadi ve toplumsal çöküşü, batıda burjuvazinin yükselişi ile eşzamanlı olacaktır.

Buna karşılık Feuerbachyen din kurgusu içinde, Yahudilik dininin "Yahudilik durumunun" bir yansıması olduğu tespiti, tarihsel süreç içinde yer yer, zaman zaman doğrulanacaktır. Weinstock, hatta şöyle yazacaktır; "Mesianik eylemler, otokton bir Yahudi küçük burjuvazisinin gördüğü baskıyı ve iktisadi koşullara ayak uyduramamanın verdiği sıkıntıyı yansıtır" (Weinstock 1969: 269).

Öte yandan Marx, kuşku yok Bauer'i eleştirirken, devlet-

11 Yiddishland, Birinci Dünya Savaşı'ndan evvel üzerinde bir milyondan fazla Yahudi'nin yaşadığı, büyük bir kültürel ve sanatsal varlık gösterdiği, Polonya'dan Ukrayna'ya uzanan topraklara verilen sembolik isimdir.

te dinin temellerini görecektir ve 1791-1793 bildirgelerindeki evrensel insan hakları beyannamesinin, aslında mülkiyetin özgürlüğünden; diğer bir deyişle egoist insana denk gelenden başka bir şey olmadığını belirtecektir.

Bu durumda Yahudilik sorununu, örneğin, Bensaid'in de (Bensaid 2006: 7) Fontenay'ın da tespit ettikleri gibi bu genel proje içinde mi görmek gerekecektir? (Fontenay 1973: 25) Gerçekten de Yahudilik sorununda kullanacağı kimi kavramlar, Marx'ın daha sonraki "*El Yazmaları*"ndakilerle ve kapitalist toplum eleştirileri ile örtüşecektir.

Marx'ın bu çalışması salt ideolojik bir çalışma mı, sonraki çalışmalarının hazırlayıcısı mı?

Sonuç olarak, Yahudiliği Hegelyen bir perspektif içinde ihtiyacın, pratiğin bir ideolojik yansıması olarak gören Marx için kurtuluş tam bir *yabancılaşmadan* kurtuluştur. Bu içerikte, Marx'ın deyişi ile;

> "Yahudiliğin bağımsızlaşması, insanlığın Yahudilikten bağımsızlaşması ile mümkün hale gelecektir."

Evrenselciliğin öteki yüzünde bağımsızlaşmanın bir sınıf önderliğinde ve bütün insanlık için ancak mümkün olabileceği önerisinde anlam bulacaktır bu söylenenler.

Eş bir deyişle bağımsızlaşma nihayet "*enternasyonalci*" bir proje içinde ancak gerçekleşebilir olacaktır. Tekrar etme pahasına da olsa "Godot beklenir olacaktır".

Nihayet Marx, Yahudiliği salt bir iktisadi forma indirgemek isteyecektir. Bu açık. Fakat Hegelyen miras mı ona zorluk çıkaracaktır, Yahudiliğin bu sınırlar içinde kavranamayacak olması mı?

Soru tartışılmayı gerektirecektir.

Sonuç yerine

Voltaireyen, Rousseauyen aydınlanmanın hümanizması Yahudilik sorununu, Marx kadar kesin değilse de, çözebileceğini düşünmüştür. Modern hümanizma, görüldüğü üzere, sorunun

çözümüne büyük katkılar getirirken, sonsuza fırlatılmış bir insanlık anlayışı içinde Yahudilik sorununu ve bağımsızlaşma istemini çözümlemek istemiştir.

Sormak gerekecek burada, modernite "*insanlıktan*" (hümaniteden) ne anlamıştır? Löwith'in dediği gibi; Hümanite herhangi bir tarihsel geçmişte var olmuş mudur? (Löwith 2002: 41) Buradan hareketle var olacak mıdır? Bir ideal midir sadece? Evrensel bir tarihin eskatolojik kavranmasına ilişkin gerekli görünen bir ufuk mudur? (Löwith 2002: 41)

Buna karşılık Marx, neredeyse tümü ile karşısında olduğunu iddia etmesine rağmen genişlemesine bir perspektiften bakıldığında, sorunu evrenselci algıda çözümlemek istemiştir.

Devrimciliğini "*Mesihçilikten*", "*Mesihçiliğini*" devrimciliğinden almış olabilir. Eskatolojik gerilim, kimi yapıtında saklı kalmış da olabilir (Löwith 2002: 78). Fakat asıl olan evrensel bir çözüm arayışı idi. Özel ve farklı olanın bütün içinde yeniden şekillenip, ortak bir ütopik ufka doğru yelken açmasıdır.

20. yüzyıl, rasyonalist aydınlanmacılığın da Marksizmin de bu konudaki öngörüsünün, tarihin laboratuvarında test edildiği bir yüzyıl olmuştur.

Marx, muhtemelen hiç ummadığı bir şekilde, Herder tarafından yenildi. Mendelssohn'un idealleri örneğin, Herzl[12] tarafından tuzla buz edildi.

20. yüzyıl Medelssohn'nun, fanatizmin alacakaranlığı olarak, neredeyse 200 yıl öncesinden öngördüğü Hitler'in doğuşuna tanık olacaktır.

Söylemeye gerek var mı? Asıl tükeniş, "kurtarıcılığa soyunmuş halkınki"[13] oldu. Kurtarıcı halk yok olurken, Marx'ın kurtarıcı sınıfının yok olmasına da az bir zaman kalacaktı.

Marx'ın kafasında kurtarıcı sınıf, kurtarıcı halk özdeşliği var mıdır, bilinemez.

Ama belli ki, geleceğin sırrı insan olana henüz verilmemiştir.

Belki, Hume-Smith sürecinde sık sık belirtildiği gibi, tarihe hâkim olan belirlilik değildir. Tarihin nihai bir amacı olmamış-

12 İsrail Devleti'nin kuruluşunun fikir babasıdır.

13 Burada Yahudi halkından bahsediliyor.

tır. Hatta genel olarak tarihsel sürecin olguları hayal kırıklığı da doğurucu olacaktır. Evrensellik tüm idealizmine rağmen kendi hayal kırıklıklarını taşımıştır. Enternasyonalizm de öyledir.

Yüzyılların *"kozmopolit gezgin Yahudisi"*, evrensellik ve enternasyonalizm sarmalında umutlanmış; ama tarih kendi belirsizliği içinde çözüm yolunu başka bir kavşakta göstermiştir.

Evrenselliğin ve enternasyonalizmin çözümü, sonsuza fırlatıp atması mı gerçekleşebilir olma gücünü yok etmiştir, bilinmez; ama Mendelssohn'un ve Marx'ın zıtlaşıyor görünen perspektifleri, 20. yüzyılın ilk yarısında ortak bir yenilgide birleşecektir.

Son soru; Yahudiliğin kurtuluşunu insanlığın Yahudilikten bağımsızlaşmasında gören Marx, *antisemit* midir? Metni salt kendi içinde okuma zaafı gösterecek olanlar için bu yorum yapılabilir; ama Marx'ın büyük toplum tahayyülünden bakıldığında ise Yahudi'den paraya, oradan burjuvaya ve enternasyonale kadar kuşkusuz çözümleme değişecektir.

Son söz olarak söylenmesi kaçınılmaz gözüküyor:

1840'lardan bugüne bakıldığında, kaleme aldığı "*Yahudilik Sorunu*" ile Marx ateşle oynamamış mıdır?

Marx'ın Azalan Kâr Oranları, Kredi Para ve Hayali Sermaye Kavramları Çerçevesinde 2007 Küresel Krizi

Kaan Öğüt

2007 yılının yaz aylarında finansal bir kriz olarak başlayan ancak ardından küresel çapta bir durgunluk dönemine evrilen süreç, 1980'lerden bu yana ortodoks anaakım iktisadın[1] dışında kalan heteredoks iktisat okullarının yeniden gündeme gelmeleri için uygun bir ortam yarattı. Marx ve Wicksell'in "kredi para" yaklaşımından Keynes'in "hayvani içgüdüler" kavramına; Fisher'in "borç-deflasyon" teorisinden Minsky'nin "finansal kırılganlık" hipotezine; Mises ve Hayek'in kredi arzındaki artışla konjonktür dalgalanmaları arasında kurdukları ilişkiye kadar pek çok yaklaşım, bu sürecin belirli aşamalarını öngörmede ve açıklamada oldukça başarılı oldular. İktisat literatüründeki bu canlanma, "likidite tuzağı", "deflasyon", "servet etkisi" gibi makro ekonomi ders kitaplarında ikincil planda kalan kimi kavramları yeniden ön plana çıkarırken; "rasyonel birey", "etkin piyasa hipotezi" gibi aslında anaakım iktisadın içinden de zaman zaman eleştiriler getirilen kimi teorileri ise yeniden tartışmaya açtı.

İktisat yazınındaki bu canlanma, Marksist iktisatçıların da

1 Neoklasik İktisat'ın, Genel Denge Teorisi üzerinden ilerleyen kolu ile Rasyonel Beklentiler Hipotezi'nin sentezinden oluşan ve finansal alanda Etkin Piyasa Hipotezi ile yansımasını bulan anaakıma göre, böyle bir kriz hiç yaşanmamalıydı.

sürece dair söyleyecek çok şeyleri olduğunu gösterdi. Bu çalışmada kriz süreci, özellikle Marx'ın "azalan kâr oranı" ve Keynes'in "talep yetersizliği" teorileri ile etkileşim içindeki "aşırı üretim" kavramı ve yine Marx'ın iktisat teorisine belki de en büyük katkısı olan "kredi para" olgusu çerçevesinde ele alınmış; "kredi para" ile yakın ilişki içinde olan ve ilk nüveleri Marx tarafından atılmış olan "kapitalizmin finansallaşması" teorisi ile ilişkilendirilmiştir.

Kapitalizmin uzun dönem dinamikleri ele alındığında kâr oranlarına bağlı olarak genişleme ve daralma süreçlerinden geçtiği, özellikle kredi kullanım olanaklarının yaygınlaşması ile birlikte kapasite fazlası ve paradoksal bir şekilde bununla bağlantılı olarak talep eksikliği dönemlerinin yaşandığı gözlenmektedir. Geride bıraktığımız son on yılın belirleyici özellikleri olan küresel likidite fazlası ve spekülatif köpükleri pompalayan gevşek para politikasının[2] da aslında kapitalizmin daha temel sorunlarına karşı geliştirilen bir politika aracı olduğu açıktır. Shaikh (2011) 2008'deki durgunluğun finansal kriz tarafından tetiklenmekle birlikte finansal krizin bu durgunluğun nedeni olmadığını, söz konusu olanın kapitalist birikim sürecinin yükseliş ve düşüşler tarafından belirlenen, tekrarlanan fazlarından biri olduğunu ifade eder. Subprime mortgage piyasasında 2007'de yaşanan çöküşün bu süreci tetiklediğini; ancak benzer şekilde şoklarla tetiklenen genel

2 2007 krizi öncesi dönem, küresel anlamda bir "likidite bolluğu" tarafından karakterize ediliyordu. Özellikle 2002-2005 arasında ABD, AB ve Japonya'nın eşzamanlı uyguladıkları genişletici para politikaları, bir likidite bolluğundan söz edilmesine yol açmıştır (Becker 2007). Dünyanın önde gelen bu ekonomilerinin yeni yüzyılın başında alışık olunmadık derecede gevşek para politikaları izleyerek neden oldukları bu likidite bolluğu (Giese ve Tuxen 2007), tüm finansal varlıkların fiyatlarını yükseltirken (Addison 2006), 1970'lerden farklı olarak enflasyonist etki yaratmamıştır. Bu durum para arzındaki artışın varlık piyasalarına aktığını ifade eder. Bu süreçte, hisse senedi, hammadde, para (*currency*) ve emlak piyasalarında köpükler oluştu (Schnabl ve Hoffmann 2007). Bu likidite bolluğunun doğal bir sonucu, risk alma iştahının artması olarak ortaya çıkmıştır. Likidite bolluğunun hisse senedi ve emlak gibi varlıkların fiyatlarının aşırı yükselmesine neden olurken, finansal istikrarı tehdit edebilecek olması ve bunun yanında söz konusu likiditenin merkez bankası tarafından sağlanmasının kaldıraç kullanımı yoluyla borçlanma ve daha fazla risk alınmasını özendirebileceği de açıktır (Illing 2007).

krizlerin 1820'ler, 1870'ler, 1930'lar ve 1970'lerde de yaşandığını hatırlatır.

Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle kapitalist ekonomik sistemin temel dinamiklerini kâr oranları ve sermaye birikimi kavramları çerçevesinde ele alıyoruz. İkinci adımda kâr oranlarının seyrini, bu konuda daha sağlıklı verilerin ve çalışmaların bulunduğu İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem için inceliyoruz. 1970'li yılların eğilimlerde bir farklılaşmaya eşlik ediyor olması kapitalist ekonomik sistemin gelişiminde bu yılları bir eşik noktası olarak belirleyip bu dönemdeki değişimlere odaklanmamıza neden oluyor. Aşırı üretim sorununun belirginleştiği 1970'lerin, kapitalist ekonomik sistemin küreselleşme ve finansallaşma aşamalarına geçişi işaret etmesi, bu iki kavramı ön plana çıkarıyor. Böylece, 2007 finansal krizini hazırlayan koşulları tarihsel bağlamında analiz edebiliyoruz. Bu noktada Marx'a döndüğümüzde, benzer analizleri üstelik teorik bir bütünlük çerçevesinde onun da yaptığını görüyoruz. Bunun Marx'ın kapitalizmin temel dinamiklerini tahlil etmiş ve buna dayanarak tutarlı öngörülerde bulunabilmiş olması kadar, kapitalist ekonomik sistemin çevrimler üzerinden devinmesinin ve belirli dönemlerde benzer özellikler sergilemesinin de payı olduğundan hareketle, daha geniş bir döneme baktığımızda, aslında Marx'ın da saptamış olduğu gibi bu çevrimlerin 13. yüzyıla kadar götürülebileceği ortaya çıkıyor. Bu noktada kredi ve finans sisteminin kapitalizmin genişleme evrelerinde çok temel bir role sahip olduğu, ancak kâr oranlarının azalması ile bu finansal yapının üretimden koparak kendi kendisine değer üreten spekülatif bir özellik kazandığı ve krizlere yol açtığı ortaya çıkıyor. Marx'ın "hayali sermaye" kavramı, 2007 krizinin bu çerçevede analizi için bir anahtar özelliği taşımaktadır.

Marx'ın; Kâr Oranlarının Düşme Eğilimi Yasası

Marx'a göre, artı değer oranı ya da emeğin sermaye tarafından sömürülme yoğunluğu aynı kaldığı sürece, değişmeyen ser-

mayenin değişken sermayeye (emek) göre büyümesi, zorunlu olarak genel kâr oranında bir düşmeye yol açar.[3] Hem Kalecki hem de Marx; kâr oranlarının, yatırımların ve sermaye birikiminin ve dolayısı ile ekonomik büyümenin temel belirleyicisi olduğunu savunurlar. Dolayısı ile kâr oranlarındaki bir düşüş ekonominin büyüme oranının da düşmesine neden olacaktır.

Kapitalist üretimin gelişmesi ile birlikte, değişken sermayede değişmeyen sermayeye oranla bir azalma olması, kapitalist üretimin bir yasasıdır (Marx 2003: 189). Marx'ın bu ifadesini yerleşik neoklasik iktisat eğitiminin kavramları ile ifade edersek, kapitalist üretim geliştikçe, teknolojik ilerlemenin[4] de etkisi ile üretimde kullanılan emeğin bir kısmının sermaye ile ikame edilmesinin sonucunda sermayenin emeğe oranı artmakta, üretim daha sermaye yoğun hale gelmektedir. Marx'a göre kapitalistin kârı olan artık değer emekten elde edilir; üretimde

3 Artı değer, kapitalist ekonomik üretimin anahtar kavramıdır. Bütün kârın kaynağını oluşturur. Rekabetçi kapitalizm döneminde, bütün kapitalistler, verimliliği artırma baskısı altındadır. Bu amaçla üretim maliyetlerini düşürmeyi hedeflerler. Uzun dönemde üretim maliyetleri mekanizasyon yoluyla düşürülür ki bu sabit sermayenin, değişken sermayeye nispetle artması anlamına gelir. Bu, sermayenin organik bileşimini yükseltir. Bu durumda daha düşük emek zamanda eskisi kadar veya daha fazla üretim yapmak mümkün olur. Bunun sonucunda, emek zamanın ödenmemiş bölümünün ödenmiş bölümüne oranı olarak tanımlanan artık değer oranında da benzer bir eğilim gözlenir. Marx kâr oranını, ödenmemiş emek zamanın toplam sermayeye oranı olarak hesapladığından, bu durum kâr oranı üzerinde baskı yaratır (Appelbaum 1978). Kapitalist sistemde ücretleri belirleyen emek gücünün değeri, işçinin ürüne kattığı değerden daha azdır. Aradaki fark artık değerdir ve kapitalistin kârını oluşturur. Kapitalist, sermaye birikimi sürecinde daha kısa sürede daha fazla üretim yapılmasını sağlamak için daha gelişmiş makineleri kullanarak emek üretkenliğini artırır ki bu, ortalama emek zamanı düşürür. Artık verili bir zamanda daha fazla ürün üretilmektedir ve bu durum işçinin zorunlu yaşam masraflarını karşılamaya yetecek kadar değer yarattığı süreyi kısaltır. Böylece, artık değer zamanı artar ve buna bağlı olarak kapitalistin kârı da yükselir. Bu nedenle kapitalistin üretimde kullanılan teknoloji düzeyini yükselterek emek üretkenliğini artırmak yönünde bir güdüsü vardır (Brenner ve Pröbsting 2011: 13-14).

4 Marx'ın teknolojik gelişme ve bölüşüm arasındaki ilişkilerle ilgili olarak vardığı iki sonuç vardır. Teknolojik gelişmenin yarattığı yedek işsizler ordusu, ücretlerin asgari düzeye düşmesine neden olur ve yine teknolojik gelişme, yani sermayenin organik bileşiminin artması, kâr oranlarının düşmesine yol açar. Marx'ın modeline göre, artan iş gücü verimliliği, kâr oranının düşmesini engelleyememektedir. Bu iki sonuç, Marx'ın kapitalizmin buhranı teorisinin en önemli dayanaklarını oluşturur (Akyüz 1980).

kullanılan emek, değişken sermaye olarak, kâr oranı ise artık değerin, değişken ve sabit sermayeye oranı olarak tanımlanır. Marx'ın kullandığı bir diğer önemli kavram da sermayenin organik bileşimidir ve sabit sermayenin, değişken sermayeye oranı olarak belirlenir. Bu kavram bir anlamda üretimde kullanılan teknoloji de dahil sermaye malının, kullanılan emek miktarına oranıdır. Eğer, emek tasarruf edici yeni bir teknoloji[5] kullanılmaya başlarsa sermayenin organik birleşimi yükselmiş olacaktır. Sermayenin organik birleşimi arttığında, artık değerin emeğe oranı, ki Marx bunu sömürü oranı olarak isimlendirir, bu oran sabitse[6] kâr oranı azalır (Walker 1971).

Bunun yanı sıra Marx, (2003: 206, 213) Kapital'de Kâr Oranlarının Düşme Yasası'nın etkilerini yok eden veya azaltan ve onu bir yasa statüsünden bir eğilim niteliğine indirgeyen etkilerden de söz etmiştir. Bunlar, emeğin sömürü yoğunluğundaki artış, ücretlerin emek gücünün değeri altına düşmesi, sabit sermayenin bileşenlerinin ucuzlaması, göreli aşırı nüfus, dış ticaret ve sermaye stokunun artışıdır. Toporowski (1999) de kâr oranlarındaki bir azalmadan, sermaye yoğun üretim tekniklerine geçilerek, daha yüksek kamu borçları verilerek ya da dış ticaret fazlası sayesinde uzak durulabileceğini vurgulamıştır. Ka-

5 Kapitalizm kârını artırmak için sürekli olarak teknoloji kullanımı yoluyla emek üretkenliğini artırma peşindedir. Daha prodaktif bir iş gücü, patronların daha az işçiye ihtiyaç duymalarına neden olur. İşçilerin bir kısmı robotlar, yazılımlar ve teknolojinin diğer formları ile ikame edilirler. Günümüzde de kapitalizm, iş olanaklarını yok edici, ücretleri düşürücü teknolojik ilerlemeler tarafından dönüştürülmektedir. Marx'ın ifadesiyle, sermaye genişledikçe ve daha prodaktif hale geldikçe, yedek işsizler ordusu da büyür. Kapitalist üretimin bu dinamikleri, son yirmi yıldır durgunluk dönemlerinin ardından gelen toparlanma periyotlarının yeterli düzeyde istihdam yaratamamasına neden olmaktadır. Son istihdam yaratmayan toparlanma, 2009'da başlamıştır (Goldstein 2012).

6 Aslında bu teorik yaklaşım çeşitli açılardan eleştirilmektedir. Sömürü oranının sabit olduğunun kabulü, sermayenin organik birleşimindeki artışın verimlilik artışı yaratmaması anlamına geleceği için eleştirilmektedir. Oysa Marx, teknoloji değişiminin verimliliği artırabileceğini kabul eder (Walker 1971). Nitekim Kapital'in üçüncü cildinde Kâr Oranının Düşme Eğilimi Yasası'nı açıklarken, değişken sermayedeki değişmeyen dolayısıyla toplam sermayeye göre sürekli azalmanın, aynı sayıda işçinin daha fazla sayıda makine ve genellikle daha fazla sabit sermaye kullanması sayesinde emeğin toplumsal üretkenliğindeki sürekli bir gelişmenin ifadesi olduğu belirtilir.

lecki ise kamu harcamaları ile ihracatın benzer işlevine vurgu yapmıştır.

Öte yandan kâr oranında bir düşme ve hızlandırılmış birikim, aynı sürecin farklı ifadeleridir. Birikim, emeğin büyük ölçekte yoğunlaşmasını ve daha yüksek bileşimli bir sermayeyi ifade ettiği ölçüde kâr oranındaki düşmeyi hızlandırır. Kâr oranındaki bir düşme ise küçük kapitalistlerin mülksüzleştirilmeleri yoluyla sermaye yoğunlaşmasını ve sermayenin merkezileşmesini hızlandırır. "Kâr oranı kapitalist üretimin temel dürtüsü olduğu için ondaki düşme, aşırı üretimi, spekülasyonu ve krizleri besleyip büyütür. Yoğunlaşmanın artması; küçük dağınık sermaye kitlelerini, spekülasyon ve kredi sahtekârlıklarına iter" (Marx 2003: 215, 223). Marx, düşen kâr oranının rekabet savaşını başlattığını ve aşırı sermaye üretiminin de bu sürecin bir sonucu olduğunu ifade eder. Rekabetle birlikte ücretlerde bir yükselme ve dolayısıyla kâr oranlarında geçici ama ilave bir azalış daha olabilir. Emeğin üretkenliğini artıran, sermaye birikimini hızlandıran ve kâr oranını düşüren koşullar aynıdır (Marx 2003: 224, 228).

Yapılan bu sınırlı alıntılarda bile, Marx'ın finansal kriz ve durgunluğu, kâr oranlarının düşme eğilimi ile ilişkilendirdiği açıkça görülür. Bu noktada günümüzün krizlerini analiz edebilmek için en azından ilk adımda yakın geçmişe dönerek İkinci Dünya Savaşı sonrası kâr oranlarının nasıl bir eğilim sergilediğine göz atmak faydalı olacaktır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası kâr oranlarının seyri

Kâr oranı kavramının tanımı ve hesabı ile ilgili kimi tartışmalara rağmen, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası izlediği genel eğilim hakkında bir uzlaşma olduğundan söz edilebilir.

Mohun (2009), ABD'de 1964-2001 arasındaki dönemde kâr oranı ve kâr payının birlikte hareket ettiğine dikkat çeker. 1964'den 1982'ye kadar her iki göstergede de şiddetli bir düşüş söz konusudur. Üstelik aynı dönemde sermayenin üret-

kenliği de azalmıştır. Mohun'a (2009) göre kâr oranındaki düşüşün %52,5'si kâr payındaki azalmadan, %47,5'si ise sermaye verimliliğindeki değişimden kaynaklanmıştır. Öte yandan Mohun (2006) 1964-1980 arasında emek verimliliği ile ücretler birlikte hareket ederken; 1980 sonrasında emek verimliliğinin yükselmeye devam ettiğine, reel ücretlerin ise 2000'lere kadar göreli olarak sabit kaldığına da dikkat çeker. Moseley (2004), 1940'ların sonu ile karşılaştırıldığında 1970'lerde (toplam kârın, toplam sermaye yatırımına oranı olarak ölçtüğü) kâr oranının yarıya düştüğüne dikkat çeker (%22'den %11'e düşmüştür). Kâr oranı 70'lerin sonundaki göreli bir yükselişin ardından 1982'de ikinci bir dip yapar ki bu da Mohun'un (2009) verileri ile uyumludur.

Shaikh ve Tonak (2002), 1982'den itibaren kârlarda önemli bir yükseliş görüldüğünü ve bu dönemde işsizlik oranının görece düşük olmakla birlikte reel ücretlerin azaldığına ve pek çok işçinin çalışma koşullarının kötüye gittiğine işaret eder. Reel ücretlerin, verimlik artışlarına oranla yavaşlaması, iş gücünün sömürüsünün arttığını ifade eder gösterir (Shaikh 2011). Husson (2010), ABD kâr oranları için geçerli olan 1980'lerin başlarına kadar düşüş ardından da yükseliş eğiliminin, İngiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkeler için de geçerli olduğunu iddia eder. Husson (2010), 1980 sonrasında büyük grupların uluslararasılaşması ile de ilişkilendirdiği kâr oranlarındaki yükselişe rağmen, aynı dönemde sermaye yoğunluğunun hemen hemen sabit kaldığına dikkat çeker. Bu durum, kârlılıkta gözlenen artışın esas itibari ile katma değer içindeki ücret payının gerilemesinden kaynaklandığı anlamına gelir. Camacho ve Nieto (2009) da kâr oranında 1980'lerde gözlemlenen toparlanmanın temelinde emek sömürüsünün yoğunlaşması olduğunu vurgular. Ücret payı, incelenen dönem içinde 11,6 puan gerilerken; kârlardaki sıçramaya rağmen yatırımlar, ancak 1,1 puan artmıştır. Husson'a (2010) göre kâr ile yatırım ve dolayısıyla sermaye birikimi arasında gözlenen bu makas, çağdaş kapitalizmin önemli bir özelliğidir. Husson'un (2008) net sermaye hacminin artış oranı olarak tanımladığı birikim oranını, kâr

oranı ile birlikte ele aldığında 1980'lerin başlarına kadar gözlenen birlikte hareket hızla farklılaşmaktadır. Husson (2008) bu farkı, biriktirilmemiş kâr olarak tanımlar.

Kâr oranlarının seyri ile ilgili analiz biraz daha derinleştirildiğinde, kabaca bir ayrımla bile reel ve finansal sektörlerin kârlılık oranlarındaki farklılaşma dikkat çekicidir. Dumenil ve Levy (2004), ABD ve Fransa için finansal ve finansal olmayan şirketler için kâr oranlarını izlediklerinde; 1980'lere kadar gözlenen düşüşten sonra finansal olmayan şirketlerin kâr oranlarının nispeten istikrarlı bir patika izlerken, finansal şirketlerin kâr oranlarında ivmeli bir artış olduğunu ortaya koymuşlardır. Shaikh ve Tonak, kullandıkları marksist muhasebe sistemi ile kâr oranlarını hesaplamışlar ve üretim sektörünün kârlılığının[7] finans sektörünün kârlılığının gerisinde kaldığını göstermişlerdir (Tonak 2010).[8] Ekonominin finansallaştığı bu süreçte, sermayenin getirisinde 1970'lerde görülen düşüşün bir kısmı da telafi edilmiştir.[9] Öte yandan sanayileşmiş dünyada sabit sermaye yatırımları da 1960'ların sonlarında düşmeye başlamış ve 1973'ten sonra bu trend güçlenmiştir. OECD ülkelerinde sabit yatırım büyüme oranı, GSYİH büyüme oranının altına düşmüştür. Yatırılabilir fonlar büyümeye devam ettikçe sermaye fazlasında sürekli bir artış meydana gelmiş, şirket kârlarının ve borsalara giden tasarruf miktarlarının artması bu durumu hızlan-

7 Brenner'e (2009b) göre imalat sanayiinin ortalama kâr oranı söz 1980 sonrasında da farklılıklar göstermektedir. Bu oran 1991-2000 arasında %16,4 iken; 2001-2007 arasında %14,1'e inmiştir. Benzer eğilim, finansal olmayan bütün sektörlerde gözlenmektedir.

8 Yine bu yöntemle daha önceki çalışmalarda birbirleri yerine kullanılan kâr-ücret oranı ile artık değer oranını birbirlerinden ayırmışlar ve ABD'de 1949-1989 arasında kâr-ücret oranı azalırken, Marx'ın uzun dönem eğilimi olarak artmasını öngördüğü artık değer oranının arttığını göstermişlerdir (Shaikh, Tonak 1996: 123).

9 İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapitalist sistem yüksek tempolu bir büyüme süreci yaşarken bir yandan da sermaye birikiminin yoğunlaşmasına bağlı olarak kâr oranları azalmaya başlamıştır. ABD'de finans dışı sektörlerde elde edilen kâr oranlarına bakıldığında, 1960'ların ortalarından itibaren bir düşüş olduğu; ancak 1980'lerin ortalarından itibaren reel sektörde yer alan şirketlerin faaliyet dışı finansal yatırımlarını artırmaları ile kâr oranlarındaki gerilemenin telafi edildiği; özellikle 2000 sonrasında 1950'ler ve 1960'ların başlarındaki %10'luk oranlara yaklaşıldığı gözlenmektedir (Orhangazi 2008).

dırmıştır. Aşırı sermaye artışı karşısında, sermayenin fiili olarak değer kaybına uğramasını engellemek için yeni kârlı yatırım alanlarının araştırılmasının yanında, var olan yatırım stoku üzerinden de kabul edilebilir bir getiri oranı sürdürülmeye çalışılır. 1980'lerdeki küresel ekonomik liberalleşme, yeni yatırım fırsatlarının yaratılması ihtiyacının getirdiği baskıdan doğmuştur (Shutt 2003).

Kâr oranları üzerine yapılan bu gözlemler bizi emek ve ücretler üzerinden *küreselleşme* kavramına götürürken, reel ve finansal sektörler arasındaki farklılaşma *finansallaşma* kavramını gündeme getirmektedir. 1980 sonrasında kâr oranlarında gözlenen kısmi düzelme, küreselleşme ve finansallaşma sayesinde gerçekleşmiştir. Ancak, öncelikle kâr oranlarındaki düşüşün şiddetlendiği, küreselleşme ve finansallaşmanın dinamiklerinin geliştiği 1970'leri ele alalım. Bu çalışmada 1970'ler, kapitalist ekonomik sistemin dinamiklerinin işleyişinde önemli bir kırılma noktası olarak belirlenmiştir.

Bir kırılma noktası olarak 1970'ler: Aşırı üretim - kapasite fazlası ve azalan kârların kökenleri

Marx'a göre, kapitalist girişimci, kâr elde etmek için üretimde bulunurken malların *aşırı üretimi* ile son bulan bir krize neden olabilirdi.[10] Şimdi bu çerçevede tarihsel yolculuğumuza devam edebiliriz. İkinci Dünya Savaşı sonrasının refah döneminin ardından ABD ekonomisi, 1970'lerin başından 1990'ların ortalarına kadar süren, yatırımların, verimlilik ve ücret artışlarının hız kestiği, Brenner'in (2007: 31-32) deyimi ile "*uzun düşüş*"[11] dönemine girmiştir. Bu sürecin temelleri, 1960'larda,

10 Marx ve Engels, kapitalist piyasaların plansız işleyişinin fiyat dalgalanmalarına ve krize neden olduğunu; buna ilave olarak, kapitalist firmalar arasındaki rekabetin üretimi artırıcı bir etki yaparken, spekülasyonun ise, kapitalist dolaşım sisteminin güçsüzleşmesine neden olarak aşırı üretim krizini desteklediğini ifade ediyorlar (Bell ve Cleaver 1982).

11 Brenner (2009b) bu *uzun düşüş* dönemini, sonraki yazılarında 1973-2007 aralığı olarak belirleyerek, günümüzde yaşanan krizi de analiz çerçevesine dahil etmiştir. Almanya ve Japonya'nın dünya piyasalarına girmeleri ile başlayan, Güney Doğu Asya Kaplanları ve son olarak Çin ile devam eden rekabe-

imalat sanayinin dünya çapında ***kapasite fazlası*** ve ***aşırı ürün*** yaratmasında aranabilir. Bunun başlıca nedeni başta Almanya olmak üzere bazı Batı Avrupa ülkelerinin ve Japonya'nın, ABD ürünlerinin benzerlerini ihraç etmeye başlamalarıdır. Rekabetin yoğunlaştığı bu dönemde, kârlılıkta düşüş ve yatırımlarda gerileme oldu. Düşük fiyatlı üreticilerin dünya pazarına beklenmedik ani girişleri sonucu, ABD'li sanayiciler, aşırı yatırım yapmış duruma düştüler. Japonya ve Almanya'nın düşük maliyet düşük fiyat temelinde üretim yapan sanayicileri, kendi kâr hadlerini sürdürebilirlerken ABD'li sanayiciler azalan getiri oranlarından kaçamadılar. Uluslararası imalat sektöründe sistem çapında aşırı kapasite ve aşırı üretimin işareti olan azalan toplam kâr haddi, değiştirilemez bir sonuç oldu. Almanya ve Japonya'nın iç talebi baskılayıcı politikaları, ticaret fazlaları ile birlikte paralarına olan spekülatif talebi de artırdı.

Aslında 1965-1973 arası, aşırı kapasite sürecinin başlangıcı olarak *uzun düşüş* dönemini öncelemiştir. Gelişmiş kapitalist dünya aniden yükseliş patikasından kriz sürecine girmiştir. Bu dönemde ABD imalatçılarının sermaye stokları üzerinden elde ettikleri getiri %40'ın üzerinde azalmış, aynı oran G7 ülkeleri genelinde %25 olarak gerçekleşmiştir. Bu anlamda petrol krizlerinin öncesinde gelişmiş ekonomilerin önemli kârlılık problemleri ile karşı karşıya oldukları söylenebilir (Brenner 2006: 99).

ABD imalat sanayiinin kâr oranlarındaki düşüşü durdurma yönünde atılan adımlardan biri döviz kurlarına müdahale olmuştur. 1980-1985 arasında doların hızla değerlenmesi imalat sanayiinin rekabet gücünü zayıflatırken, kongrede korumacı eğilimler güçlenmiştir (Cooper 2006). ABD imalat sanayii-

---

tin yoğunlaşması süreci, küresel imalat mallarında kalıcı kapasite fazlalarına ve bunun sonunda sermaye yatırımlarının getiri oranlarında düşmesine neden olur. Öte yandan varlık fiyatlarındaki köpükler de kapasite fazlasını beslemektedir. Bu köpükler, talebi normal seviyesinin üzerine iter. Emlak piyasasındaki köpük, borçla finanse edilen tüketici harcamalarını cesaretlendirmiştir; bu da aşırı yatırımı uyarmıştır. Gelecekte elde edilecek kârlar ve talep seviyesi ile ilgili sürdürülemez beklentiler, aşırı yatırıma neden olur (Basu ve Vasudevan 2011).

nin kârlılığı, ABD hükümetinin 1985'de Plaza Anlaşması[12] ile Japon ve Alman rakiplerine yaptığı baskı sonucu yen ve markın değerlerinin yükselmesi sayesinde, 1995'e kadar belirgin bir düzelme sergilemiştir (Brenner 2004). Bu üç ülkenin yanı sıra İngiltere ve Fransa'nın da imzaladığı anlaşma ile doların değerini aşağı çekmek üzere döviz piyasasına müdahale etme kararı alınmıştır (Mishkin 2001, 474). Ancak doların 1987'ye kadar ortalama %35'i bulan şiddetli değer kaybı, Japonların güçlü yen'den şikâyet etmelerine neden olmuştur. Bunun üzerine Bank of Japan dolar satın almaya başlamıştır. Tokyo'nun doların devalüasyonunun sürmesi halinde Japonya ihracatının yara alacağına dair endişelerinin yanı sıra, dolar cinsi varlıkları elinde tutan Suudi Arabistan hükümeti de doların düşüşünden büyük endişe duyuyordu. 1987'de önceki beş ülkeye Kanada'nın da eklenmesi ile imzalanan Louvre Anlaşması[13] ile döviz kurlarının o günkü değerlerinin etrafında istikrara kavuşturulması hedeflenmiştir (Cooper 2006). ABD'de Plaza Anlaşması sonrasında 1995'e kadar kârlılıkta sağlanan düzelme, eşlik eden düşük büyüme oranlarının da etkisiyle ihracatçı Alman ve Japon ekonomileri üzerinde 1990'ların ilk yarısında büyük bir baskı yaratmıştır. Bunun üzerine ABD, dolarda yeni bir yükselişe izin vererek, 10 yıl önce Almanya ve Japonya'nın kendisine yaptıkları iyiliğe karşılık vermek durumunda kalmıştır. Bu gelişme Ters Plaza Anlaşması olarak isimlendirilir (Brenner 2000 ve Brenner 2004).

---

12 Daha önce ele aldığımız küresel likidite bolluğu sürecinin başlangıcı, 1980'lere kadar götürülebilir. 1985 Plaza Anlaşması ile yen dolar karşısında aşırı ölçüde değer kazanınca, olası deflasyonist baskılara karşı Japon Merkez Bankası faizleri düşürmüştür. Döviz kurundaki değer kazancı, faizler düşürülerek dengelenmiştir. Faizlerdeki düşüş trendi, Japonyanın *likidite tuzağına* yakalanmasının da etkisi ile sıfıra kadar indirilmiştir. 1990-2005 arasında Japonya'da üretim %10 büyürken parasal taban %144 büyümüştür. 1980'lerin ikinci yarısında yenin değer kazanması ile Japonya'da borsa ve emlak sektörü uçup giderken mal fiyatları artmamıştır. Bunun sonucu borsa ve emlak piyasalarındaki köpük olmuştur. Parasal genişleme, Japon ekonomisini harekete geçirmek yerine finansal köpüklerin şişmesine neden olmuştur (Schnabl ve Hoffmann 2007).

13 Plaza ve Louvre Sözleşmeleri bir anlamda diğer merkez bankalarının dolar lehine hareket etmelerini garanti ediyordu (Vasudevan 2008b).

Bir kırılma noktası olarak 1970'ler: Bretton Woods sisteminin çöküşü ve spekülasyon dönemine giriş

1970'lerde ABD ekonomisi, temelinde uluslararası rekabet ve kârlılık probleminin yer aldığı; ancak bunun yanında Vietnam Savaşı'nın maliyetleri tarafından tetiklenen, kamu açıkları, enflasyonist basınçtaki yükselme[14] ve ödemeler dengesindeki bozulma gibi daha görünür sorunlarla karşı karşıyaydı. Kısa vadeli dolar rezervinin altın stoklarını aşmış olması sistemi tehdit etmeye başlamıştı. Fransa ve Almanya'nın, ellerindeki dolarları altın tutmak için satmaya başlamaları, 1971'de ABD'nin altın dolar konvertibilitesini askıya almasına yol açtı (Vasudevan 2008a). ABD hükümetinin bu sorunları aşmak için genişletici makroekonomik politikalara dönmesinin, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulmuş olan altın-dolar standardı üzerinde yıkıcı etkileri olmuştur. Faiz oranları Avrupa ve Japonya'da yüksekken ABD'de düştüğü için kısa vadeli spekülatif para dolardan kaçmış, ABD ödemeler dengesi açığı en üst düzeye çıkmıştır.[15] 1971'deki dolara altın karşısında değer kaybettiren, mark ve yen'e ise dolar karşısında değer kazandıran Smithsonian Anlaşması (Brenner 2006: 128) da etkisiz kalınca; 1973'de dolar büyük bir devalüasyonla değer kaybetti ve sabit döviz kuru sistemi resmen terk edilip dalgalı kur sistemine geçildi.

IMF ve Dünya Bankası ile kurumsal yapıları kurulan Bretton Woods sabit döviz kuru sisteminde, doların değeri ABD'nin elinde tuttuğu altın rezervleri tarafından belirlenirken, diğer bütün ülkeler rezervlerinde dolar tutmak zorunda kalmışlardır. ABD doları uluslararası likiditenin kaynağı konumuna gelmiş ve dolar arzı ABD'nin ödemeler dengesi pozisyonu tarafından belirlenmiştir.[16] Aslında bu uluslararası düzen 1960'lardan

14 Vietnam Savaşı ve Refah Toplumu programının genişlemesiyle Amerikan dolarları dünya finans piyasalarına akarken, ABD'nin enflasyonu ekonomik ortaklarına da yayılmıştır. Döviz kurlarındaki dengesizliğin bir nedeni de enflasyon oranları arasındaki farklılıktır (Gilpin 2011: 176).

15 1960'ların sonunda ABD uzun süreli dış ticaret açığı vermeye başlar ve dolar ABD dışında birikir, bunun üzerine parasını altına çevirmek isteyenler altın rezervleri üzerinde baskı yaratmışlardır (Dumenil ve Levy 2009: 44)

16 Triffin, Bretton Woods sisteminin çökeceğini öngörmüştür. Bunun nedeni

sonra eurodolar pazarının rekabetine maruz kalmıştır[17] (Adda 2002: 103). 1973'de dolara yönelik spekülasyon, Bundesbank ve Bank of Japan'ın devam edemeyeceği noktaya kadar ulaştı. Bu ülkeler dolar biriktirmeyi bırakınca dalgalı döviz kuru sistemine zorlandılar (Kindleberger 2007: 281). Bretton Woods sisteminin çökmesinden sonra uluslararası sistem, dolar-altın standardından dolar standardına evrilmiştir. Bu yeni sistemin en belirgin özelliği, uluslararası para biriminin, anahtar ülkenin merkez bankasının borçlarına bağlı hale gelmesidir (Costabile 2007).

Chancellor'a (2007) göre doların altın ile konvertibilitesinin askıya alınması ile yani Bretton Woods sisteminin sona ermesi ile spekülasyon tarihinde yeni bir dönem başlamıştır.[18] Benzer şekilde 1720'de Fransa'da ve 1860'larda ABD'de altının konvertibilitesinin kaldırılmasının ardından kontrolsüz spekülasyon patlamaları yaşanmıştır. Sabit kur sisteminin terk edilişi uluslararası finans disiplininin kaybolması anlamına gelmiş, dünya para ve finansal sistemi giderek istikrarsızlaşmıştır (Gilpin 2011: 179). *Altın ile dolar arasındaki bağlantının kırılması ile kapitalizm, finansallaşma sürecinin temellerini atan, yapısal bir değişim geçirmiştir*. Bu gelişme, yönetilmesi gereken yeni risklerin ortaya çıkmasının yanında yeni spekülasyon biçimlerinin doğmasına da izin vermiştir (McNaly 2011). Sabit oranlardan

---

uluslararası finansal sistemin sağlıklı bir şekilde işlemesinin, büyüyen dünya ticaretinin ihtiyaç duyacağı likiditeyi sağlayan dolar rezervlerinin genişlemesine bağlı olmasıydı. Fakat bu ancak sabit altın rezervine rağmen ABD'nin açıklarının artması ile mümkün olabilirdi ki bu, doların değeri üzerinde baskı yaratarak merkez bankalarının ellerindeki dolara karşılık altın talep etmelerine neden olabilirdi (Kregel 1999).

17 Eurodolar piyasası 1950'lerden itibaren Sovyet otoritelerinin ellerindeki dolar rezervini ABD mali piyasalarına sokmadan değerlendirme isteklerinden kaynaklanıyordu. SSCB, ABD hükümetlerinin bu varlıkları donduracağından endişe duymuş, Avrupa bankalarına transfer etmiştir. Eurodolar bu şekilde doğmuştur. 1960'ların sonunda yurtdışına çıkan büyük miktarda ABD sermayesi, eurodolar piyasasını beslemiştir (Mishkin 2001: 265, Adda 2002: 103).

18 Dymski ve Isenberg (1998) Bretton Woods sabit döviz kuru sistemi parçalandıktan sonra, başta ABD olmak üzere pek çok diğer ülkede ev arzının geri dönülemez bir şekilde ihtiyaç temelli olmaktan piyasa temelli olmaya dönerek, spekülatif özellik kazandığını vurgular.

dalgalanmaya geçilmesi, para piyasalarını etkilemiş; döviz kurlarının istikrarsızlaşmasına neden olmuş; aynı dönemde yükselen enflasyonun da fiyat istikrarsızlığı yaratması, finansal fiyatlarda dalgalanmalara neden olmuştur. Bu ortam, kısa vadeli spekülasyon fırsatlarına da uygun bir ortam yaratıyordu. Döviz kurundaki istikrarsızlık, finansal sistemdeki risk seviyesini de yükseltiyordu. Artan belirsizliği gidermeye yardımcı olması umulan türev araçların kullanılmaya başlaması, riskleri gidermeye değil transfer etmeye yaradılar. 1970 sonrasında genel olarak risk alma kültürünün yaygınlaştığı da söylenebilir (Pryke ve Allen 2000). Bretton Woods sisteminin çökmesiyle merkez bankalarının faiz oranı üzerindeki takdir yetkileri de büyük ölçüde artmıştır. Altın disiplininin ortadan kalkması, döviz kuru istikrarsızlığını, fiyat enflasyonunu, finansal spekülasyonu teşvik edecek ortamın oluşmasına yardımcı olmuştur. Modern para, ağırlıklı olarak merkez bankası parasına dayanan kredi para haline dönüştü. Merkez bankaları altın rezervi tutma ihtiyacından kurtulmuş; kredi verirken kendi paralarını tedavüle sürerken, faiz oranlarını belirlerken daha fazla takdir yetkisine sahip olmuşlardır (Papadatos 2009). 1987'de ABD'deki borsa krizinden sonra FED başkanı Greenspan'ın küresel likidite arzını desteklemesi ile finansal kurumların kayıplarını telafi etme şansları doğmuştur.[19] Bu dönemde *dotcom* köpüğü şişmiş, teknoloji hisselerini içeren Nasdaq endeksi 1999'dan itibaren artan bir ivmeyle 2000 başında 1996'daki değerinin 5 katını aştıktan sonra, 2000'de başlayan hızlı düşüşle 2002 sonlarında neredeyse 1996 seviyesine geri dönmüşür (De Long ve Magin 2006). Stiglitz (2003), FED başkanı Greenspan'i dot-com balonunu bilinçli olarak şişirmekle eleştirmiş;[20] üretim artışı

19 1987'deki borsa krizinden sonra uluslararası sisteme kredi pompalayan; Birinci Körfez Savaşı'nın finansmanına katkı sağlayan; Asya krizi, 11 Eylül, Afganistan, Irak müdahalelerinde dolar üzerinden çıkarılan kâğıtları satın alan hep Japonya'ydı. Çin'in resmî dolar rezervleri Japonya'nınkini aşmış olsa bile, Japonya'nın özel sektör bankaları ve şirketlerinin yüksek miktardaki dolar varlıkları göz önüne alınınca Japonya'nın doların dünya çapındaki değerini destekleme konusunda üstlenmiş olduğu rolü sürdürdüğü görülmektedir (Murphy 2006).

20 Greenspan, 1990'ların sonlarında oluşan köpüğü önlemekte yetersiz kaldığı eleştirilerine karşı FED'in makroekonomi yönetiminde kullandığı enflasyon

olmakla birlikte bunun hisse senedi piyasalarındaki yükselişi haklı çıkaracak boyutta olmadığını ifade etmiştir.

Bunun üzerine faizler düşürülerek genişletici para politikasına devam edilmiş, bu indirim ile hisse senetleri fiyatları üçe katlanmış ancak enflasyonist bir etki ortaya çıkmamıştır. FED'in faizleri hızlıca düşürmesi, bir anlamda büyük bir çöküşü önlemiş; başka bir bakış açısıyla ise, krizi ve durgunluğu 2007 sonrasına ötelemiştir. Finansal kurumların kayıplarını başka finansal işlemlerle gidermeleri sağlanmış, mortgage kredileri üzerinden emlak fiyatları üzerinde yeni bir köpüğün şişmesi desteklenmiş, düşük gelirlilere hatta işsizlere, subprime piyasasında konut kredileri verilmeye başlanmıştır. Konut fiyatlarındaki bu köpüğün patlaması ile başlayan finansal kriz ise tüm dünyaya yayılan bir durgunluk sürecini başlatmıştır.

Bretton Woods sisteminin çöküşü ile, kapitalizmin finansallaşma aşamasına geçiş için uygun ortam doğmuştur. Sonraki aşama 1929 krizinden sonra regüle edilen finansal sistemin deregülasyonu olmuştur.

Bir kırılma noktası olarak 1970'ler: Finansal sistemin deregülasyonu

1970'lerde, İkinci Dünya Savaşı sonrasında sermaye birikimini düzenlemek üzere oluşturulmuş kurumsal yapılar, ABD ve İngiltere'den başlamak üzere, değiştirilmeye başladılar. Bu deregülasyon süreci ile, bir anlamda, 1929 Büyük Bunalımı öncesindeki serbest piyasa kapitalizmine dönülmüş oldu. Bu deregülasyon dalgasının bir sonucu da eşitsizliğin ve borçluluğun artması ama finansal kârların patlaması olmuştur (Russo ve Zanini 2010).

Ekim 1929'daki borsa krizinden sonra ABD'deki her beş bankadan biri batınca, politikacılar ve halk büyük depresyonun te-

---

hedefleme yaklaşımına göre köpükleri engellemeye çalışmanın ne etkin ne de istenir olmadığını iddia etmiştir. Palley (2003) enflasyon hedeflemesinin, para politikası için duyarlı bir çerçeve çizmekle birlikte, varlık piyasaları üzerinde gereği kadar durmadığını belirtmektedir.

mel nedeninin 1920'lerde bankaların kalkıştıkları finansal piyasa spekülasyonları[21, 22, 23, 24] olduğuna inandılar. 1936'da

21 Birinci Dünya Savaşı sonrasında otomotiv sektöründeki atılım ve uygulanan fordist üretim teknikleri ile ABD ekonomisi, güçlü bir büyüme trendi yakalamıştı. Artan otomobil sahipliği, yeni yerleşim yerlerini ve arazi spekülasyonunu gündeme getirmişti. Galbraith (1955), 1929 öncesinde Amerikan kapitalizminin tartışılmaz bir biçimde canlı bir evreye girdiğini otomobil üretiminden, Florida'da yaşanan emlak piyasası yükselişine kadar çeşitli örneklerle anlatır. Hansen (1949:152) de 1923-1929 yükselişinin yeni endüstriler, yeni ürünler ve üretim süreçleri geliştirmek için yapılan yatırımlarla ilişkilendirir ve 1929'da genişlemenin durmasını da sadece parasal faktörlerle izah etmenin yeterli olmayacağını, yatırımlardaki azalmaya da dikkat etmek gerektiğini vurgular. Bu güçlü büyümenin hisse senetleri fiyatları üzerindeki yükseltici etkisi, özellikle 1928'den sonra spekülatif bir özellik kazanmıştır. Dönemin faiz oranlarının düşük olması da hisse senedi piyasalarındaki yükselişi destekleyen bir etken olmuştur. İnsanlar düşük faizle kredi kullanarak bunlarla hisse senedi almışlardır. Borsadaki spekülasyonun hızlanması ile hisse senetleri, getirileri için değil fiyatlarındaki yükseliş ve bu yükselişin devam edeceği beklentisi ile talep edilir olmuşlardı. Hisse senetleri fiyatlarındaki artışlar, firmaların değerlerindeki ve firmaların dağıttıkları kâr paylarındaki artışın çok üzerine çıkmıştı. Böyle bir süreç ancak yeni spekülatörler borsaya girdiği sürece devam edebilirdi ve nitekim 1929'da sona erdi. 1932'ye kadar hisse senedi piyasası endeksi 313'ten 47'ye düştü (Galbraith 1955). Blanchard'a (2003) göre bu çöküşün kaynağı, spekülatif köpüğün sona ermesidir. Bu çöküş tüketici refahını düşürmekle kalmamış, gelecek ile ilgili belirsizliği de artırmıştır. Spekülatif gelirlerin desteklediği güçlü tüketim aniden ortadan kalkınca, talepte ani bir daralma ortaya çıkmıştır. 1929-1933 arasında ABD'de parasal (nominal) gelir %53 düşerken fiyatlar da gerilemiş ve bunun sonucunda reel gelirdeki gerileme %36 olurken (Friedman ve Schwartz 1963 [1971:5]); işsizlik oranı ise %3'ten %25'e yükselmiştir (Dornbusch ve diğerleri 2004).

22 1929 borsa krizinden once, bir grup yatırımcının önce hisseleri satın alıp sonra firma hakkında olumlu dedikodu yaydıkları ve ardından bu hisseleri satıp kâr elde ettikleri görülmüştür. 1933'de manipülasyonu engellemek için yasa çıkartılmıştır (Allen ve Gale 1992).

23 Temin (1976)'e göre, büyük bunalımın nedenleri sadece finans piyasalarından kaynaklanmamaktadır. Ev yapımında 1930'larda görülen düşüş de bunalımın öncelikli nedenleri arasındadır. Büyük bunalımın belki de en kritik noktası ise 1930'da tüketici harcamalarında karşılaşılan dramatik düşüş olmuştur. Aslında bu sürecin şiddetli yaşanmasının altında, insanların 1920'ler boyunca çok fazla borçlanmış olmaları yatmaktadır. Borsa krizi ile birlikte ellerinde tuttukları hisselerin değerleri düşünce hem net servetleri azalmış hem de borçlarının ellerindeki hisselere oranı artmıştır. Bu durumda tüketim harcamalarında 1930'da yaşanan düşüş kaçınılmaz olmuştur. ABD'de hem firmalar hem de hane halkları 1920'ler boyunca yoğun şekilde borçlanmışlardır.

24 ABD'de Federal Rezerv sisteminin 1913'de kurulmasından önce de banka iflasları ve finansal krizler sıklıkla yaşanırdı. Krugman'a (2008) gore, daha öncekilerden farklı olan 1907 Paniği'nin nedenleri, 2008 ile benzerlikler taşıyordu.

Keynes de *spekülatif köpüklere*[25] dikkat çekmiştir; ABD'de spekülasyonun girişim üzerinde baskın bir konuma sahip olduğunu vurgulayarak, tüm işlemlerin üzerine bir transfer vergisi konmasını önermiştir (Keynes 1963: 160). Keynes'e göre hisse senedi fiyatları, kitlesel psikoloji ve yatırımcıların beklentilerinden etkileniyordu (Kaizoji 2000). Bu anlamda spekülatörlerin beklentileri, temel ekonomik göstergelerden daha belirleyici olabiliyordu (Flood ve Hodrick 1990). Spekülatif büyüme refahı artırabilir, ancak özellikle de bu genişleme patikası boyunca köpükler oluşuyorsa aynı zamanda kırılganlığı da artırır (Cabellero vd. 2004).

1933'de Kongre, bankacılık sistemini ve menkul değer piyasalarını düzenleyen Glass-Stegal yasasını çıkardı. Bu yasa, ticari bankaların, hisse senedi ve tahvil işlemlerine aracılık yapmalarını yasaklıyordu. Böylece bankalar, sadece kredi veren basit bankalar veya bir aracı kuruluş, bir yatırım bankası olma arasında seçim yapmaya zorlanıyorlardı (Davidson 2009: 21). İşte 1970 sonrasında bankacılık sektörünün lobi faaliyetlerinin de yardımıyla sektörün üzerindeki kısıtlamalar gevşetilmeye başlandı.[26] Deregülasyon süreci 1982'deki önemli bir aşamanın ar-

---

Kriz, banka benzeri kuruluşlar olan servet yönetimi şirketlerinde başladı. Zenginlerin varlıklarını yöneten bu şirketlerin düşük riskli faaliyetlerde bulunacakları varsayıldığı için, bunlar, bankalara göre daha az denetleniyorlardı. 20. yüzyılın başında ABD ekonomisi hızla büyürken bu şirketler, bankalara spekülasyonun yasaklandığı gayrimenkul ve hisse senedi piyasalarında spekülasyon yapmaya başladılar. 1907 Paniği, büyük bir şirket olan Knickerbocker'in hisse senedi piyasasında başarısız spekülasyonlar yaparak büyük kayıplar sonucu iflası ile başladı ve yayıldı. Ganley (2011) de 1907 Paniği'ni anlatırken teminatlandırılmış borç senetleri ile benzerliklerine vurgu yaparak 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında spekülatif tahvillerin çıkarıldığına dikkat çeker.

25 Keynes'ten çeyrek asır önce Hilferding (1995) de spekülatif köpük olgusunu ele almıştır. Spekülasyonun neden olduğu talep ve arzın fiyat düzeylerini değiştireceğini; spekülatörlerin hem satıcı hem de alıcı olmaları nedeniyle fiyat dalgalanmalarının bir dengeye gelmesi beklendiğini; ancak bu durumun bir spekülatif eğilimin, örneğin alım eğiliminin yani fiyat artırıcı "hoyrat" spekülasyonun bir süre ağırlık kazanmasını engellemeyeceğini ifade eder. Bu tek yanlı eğilim sürdükçe fiyatlar ticaretin fiilen ortaya çıktığı düzeyden yukarıda seyreder. Spekülatif köpük olgusunu bu şekilde açıklamaya çalışan Hilferding, sürü psikolojisi kavramının da farkındadır.

26 1970'lerin başından itibaren, finansal kesimin ve uluslararası sermaye hesaplarının liberalizasyonu ile birlikte bankacılık krizleri de arttı. 1970 sonrası dö-

dından 1999'da Glass-Stegal'ın getirdiği kuralların tamamıyla kaldırılmasıyla sonlandı. Glass-Steagall yasasının 1999'da lağvedilmesiyle ABD'de ticaret bankalarının finans piyasası aracılığına yönelmeleri teşvik edildi (Lapavitsas 2009).

Bretton Woods sisteminin çöküşü ve sonrasında yaşanan petrol krizleri, farklı bir okuma ile, aslında ABD'nin üretim alanında baş etmekte zorlandığı Almanya ve Japonya'ya karşı uyguladığı bir strateji değişikliği olarak da görülebilir. O dönemde Ortadoğu petrolüne bağımlı olmayan ABD, Nixon yönetiminin İran ve Suudilerle anlaşması sonucu petrol fiyatları yükselmiş ve ABD, hem rakiplerine zarar vermiş hem de petrodolarların[27, 28] tekrar finansal sisteme sokulmasında Amerikan bankaları lehine bir imtiyaz elde etmişti. Böylece başına bela olan eurodolar piyasasının da kontrolünü ele geçirmişti. Harvey'in deyimi ile, üretim alanında kendisine meydan okunan ABD, buna finans alanındaki hegemonyasını ilan ederek karşılık veriyordu (Harvey 2004: 53-54).

Görüldüğü üzere 1970'lerin bir kırılma noktası olarak ele alınmasının başlıca iki nedeni var. Birincisi, dünya genelinde aşırı üretim, kapasite fazlası veya aynı sorunun talep tarafından görünümü olan eksik tüketim probleminin kökenleri 1970'lerin öncesine kadar gidiyor. Kapasite fazlası ile kâr oranlarının azalmasını ilişkilendirdiğimizde kapitalist ekonomik sistemin kâr oranlarındaki azalmaya bir tepki olarak küreselleşme ve finansallaşma aşamalarına geçtiğini görüyoruz. Küreselleşme, azalan kâr oranlarına nispi bir çözüm getirirken eksik tüketim-

---

nem için Kaminsky ve Reinhart, krizlerle finansal liberalizasyon arasındaki bağlantıyla ilgili kanıtlar sundular. 26 bankacılık krizinin 18'inde, finansal sektör, kriz öncesindeki beş yıl içinde serbestleştirilmişti (Reinhart ve Rogof 2010: 214).

27 1970'lerde New York'un yatırım bankaları, Körfez ülkelerinden kaynaklanan petrodolar fazlasına boğulmuş durumdaydılar. ABD içinde kârlı yatırım potansiyeli tükenmiş olduğundan bu bankalar yeni yatırım fırsatı olarak Meksika, Brezilya, Şili, Polanya gibi gelişmekte olan ülkelere büyük ölçekli krediler vermeye başladılar. 1979 sonrasında faiz oranlarının yükselmesi ile başta Meksika olmak üzere kırktan fazla ülke borçlarını ödemekte zorlanmaya başladılar (Harvey 2011: 19).

28 1970'lerde petrolden elde edilen kazancın gelişmekte olan ülkelere aktarılmasında eurodolar piyasaları da kullanılmıştır (Vasudevan 2008a).

talep yetersizliği problemini derinleştirmiştir. 1970'ler aynı zamanda kapitalizmin finansallaşma sürecinin adımlarının atıldığı tarih olarak da ortaya çıkıyor.

Bir kırılma noktası olarak 1970'ler: Baby Boom kuşağı, refah devleti ve kapitalizmin finansallaşması

Kökenleri Bismarck'ın sosyal güvenlik düzenlemelerine kadar giden refah devleti (*welfare state*) son yirmi yıldır artık iyice belirginleşen bir mali krizle karşı karşıya bulunmakta. Bu krizin temel nedeni nüfusun yaşlanmakta olmasıdır. İkinci Dünya Savaşı sonrasının "*baby boom*" (bebek patlaması) jenerasyonu olarak isimlendirilen kuşağın yüksek nüfus artış oranları, artan yaşam süresi ve günümüzde doğum oranlarının düşmüş olması gibi etkenler nüfusun yaşlanmasına yol açıyorlar[29] (Avi-Yonah 2000). Aktüerya hesapları da sosyal güvenlik ve sağlık programlarının hızla artan maliyetlerine de dikkat çekiyorlar. Öte yandan bu demografik değişimin emlak piyasası üzerinde bir de doğrudan etkisinden söz etmek mümkün. Kırk yıldır bebek patlaması jenerasyonunun üyeleri emlak fiyatlarının yükselmesine katkıda bulunuyorlardı.[30] Daha büyük hatta ikinci

29 Panzner (2007) ABD'nin demografik görünümüne bakıldığında nüfusun hızla yaşlandığı ve bebek patlaması kuşağına mensup 78 milyon kişinin emeklilik çağına geldiğini; 1990'da 75,4 olan yaşam beklentisinin de 2005'de 77,6'ya yükseldiği dikkate alındığında, 2030 yılında 65 yaş ve üzerindekilerin bugünkünün iki katına ulaşacağı, 2040'ta ise her dört Amerikalı'dan birisinin bu yaş aralığında yer alacağını söylüyor. Nüfus büyüme oranının sürekli biçimde azalmakta olması emeklilik aylığı alan çok sayıdaki *baby boom* emeklisine karşılık, sisteme ödeme yapan gençlerin azalmasına neden oluyor. Amerika, Avrupa ve Japonya'nın dahil olduğu gelişmiş ülkelerde 1950'lerde 2,7 olan kadın başına çocuk sayısı; 1970'lerde 1,9'a; 2000'lerde ise 1,6'ya düşmüştür (Archer 2000). 15 yaşından genç ve 65 yaşından yaşlı nüfusun, çalışan nüfusa oranı olarak hesaplanan bağımlılık oranının da bütün OECD ülkelerinde anlamlı bir yükseliş içinde olduğu ifade edilmektedir. Nüfus yaşlanmasının önemli mali etkileri olacaktır (Minassian 2007) 2010'da bir emekliye 4 çalışan düşerken tahminlere göre 2025'te bir emekliye 3'ten daha az çalışan düşecektir (Grinin Korotayev 2010).

30 Aslında Mankiw ve Weil (1988) daha 1988'de demografik nedenlerden ötürü gelecekte ev talebindeki büyümenin yavaşlayacağını söylemişlerdir. Bebek pat-

evlerini satın alıyorlardı. Fakat bunlar 2011 yılından itibaren 65. doğum günlerini kutlayacaklar. Eldeki istatistikler yaşlıların ev almaktan çok sattıklarına[31] işaret ediyor.

Baby boom döneminde doğanların emeklilik ve sağlık harcamalarının 2000'li yıllarda bütçeye büyük bir yük getireceği, aslında çok önceden öngörüldü. 1978'de 401K düzenlemesi ile emeklilik tasarruflarının hisse senedi piyasasına yatırılmasının önü açıldı (Lapavitsas 2009). Nitekim Peter Drucker daha 1976'da emeklilik fonlarının dünya varlık piyasalarında baskın bir konuma kavuşacağını öngörmüştü (Engelen 2003). Clinton vergi indirimleri öneren bir özel emeklilik sistemi ile çalışanların katkısını artırmaya çalışırlarken, 1990'ların sonunda elde edilen bütçe fazlasını da baby boom kuşağının emekli olacakları dönemde sosyal güvenlik ve sağlık (*Medicare*) harcamalarına katkı sağlamak üzere 2020'lere aktarmayı planlıyordu (Penner ve Steuerle 2003). OECD ülkelerinde kamu emeklilik sistemi aşındırılırken emeklilik fonlarıyla trilyonlarca dolar sermaye piyasalarına girmiştir. Bu anlamda finansallaşma sürecinin önemli itici güçlerinden birisinin de refah devletinin üstlendiği yükümlülüklerin azaltılması olduğunu görüyoruz. Bu süreçte çalışanlar, konut, eğitim, sağlık, emeklilik gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için finans mekanizmalarına daha fazla dahil olmak durumunda kaldılar. 1980'lerin başında devlet emeklilik maaşları düşerken, özel emeklilik tasarruflarını teşvik eden pek çok önlem uygulamaya geçirildi. ABD'de

---

laması kuşağının ev satın aldığı yıllar olan 1970'ler ve 1980'ler, ev fiyatlarının dramatik bir şekilde yükseldiği dönemler olmuştur. Ev fiyatlarının Mankiw ve Weil'in öngördükleri süreden daha uzun bir zaman yüksek seyretmesinin nedenlerinden birisi de özellikle 2001 sonrasında gayrı menkullerin bir finansal yatırım aracı özelliği kazanmış olmalarıdır. Lusardi ve Mitchell bebek patlaması kuşağının 2004'te emeklilik çağına gelenlerinin 1992'de emekli olanlara göre ellerinde daha fazla net değer tuttuklarını; bunun yanı sıra bu kuşağın fakirlerinin öncekilerden daha kötü durumda olduklarını söylüyorlar.

31 Poterba, Venti ve Wise (2005) aslında bu durumun ev talebi ile sınırlı olmadığını gösteriyorlar. İnsanlar çalışırken emeklilikleri için tasarruf yaparlar. Bunun için finansal varlıkları satın alırlar ve bunların fiyatlarını yükseltirken, emekliliklerinde ise finansal aktiflerin arzını yükselterek bunların fiyatlarının düşmesine neden olurlar. Bebek patlaması kuşağının mensupları artık çalışma döneminden emeklilik dönemine geçmektedirler.

emeklilik ve menkul kıymet yatırım fonlarının GSYİH'ye oranı %120'ye yükseldi. Japon hanehalkları da benzer bir eğilim içindedirler (Santos 2009).

1974 sonrasında büyüme oranlarındaki yavaşlama, sosyal politikalara ve yeniden dağıtım mekanizmalarına bağlı kamusal harcamaların artış hızının, ulusal üretim artış hızından çok daha yüksekte kalmasına neden olmuştur. Bu durum milli hasılada zorunlu kesintilerin artmasına ve sonuçta refah devletinin[32] mali bir çıkmazla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur (Rosanvallon 2004). 1970'li yılların refah devleti ve kamu maliyesi bunalımı, kâr oranlarının düşmesi ve mevcut birikim rejiminin işlevsizleşmesi çerçevesinde ele alındığında, Fordist birikim rejiminin iflası ile de ilişkilendirilebilir.

Kıta Avrupa'sındaki pek çok ülke de emekli aylığı sistemini finanse etmekte zorlanmaya başlamış durumdadır. Bu ülkeler aynı zamanda gelirlerine oranla ciddi kamu açıkları ile karşı karşıyalar (Razin ve Sadka 2003). Aynı süreçte, daha önce de değindiğimiz gibi emek maliyetlerini azaltarak kâr oranlarını yükseltmeye çalışan çokuluslu şirketler de üretimlerini çevre ülkelere kaydırmaktadır. Bu durum yakın bir gelecekte Avrupa'nın refah devleti üzerinde daha da büyük bir baskı yaratma potansiyeline sahiptir. Avrupa'da istihdam azaldıkça daha az sayıdaki çalışan daha çok emeklinin sosyal güvenlik maliyetlerini sırtlanmak zorunda kalacak, refah devletinin finansmanı ciddi bir problem olacaktır. Öte yandan çokuluslu şirketin ürettiği malların talebinde de bir gerileme yaşanması olasılığı vardır. Bu şirketler fiyatlarını düşürüp ürünlerini, istihdam yarattıkları Çin, Hindistan gibi ülkelere satmayı başardıkları sürece, bir talep yetersizliği sorunu ile karşılaşmayabilirler. Ancak bunu yapıp yapamayacakları henüz bir soru işaretidir.

---

32 Wallerstein'a (2003) göre ABD, küreselleşme döneminde dünya çapında ücretlerin ve firmaların maliyetlerinin azaltılması, bu maliyetlerin toplu olarak dışsallaştırılarak toplumsallaştırılması ve sosyal refahı sübvanse eden vergilerin düşürülmesi yönünde çaba göstermiştir.

Kapitalizmin finansallaşma evreleri, bir karşılaştırma: 1890'lar ve 1970'ler

1970'ler her ne kadar kapitalizmin içinde bulunduğumuz döneminin bir kırılma noktası olsa da aslında geçmişte kapitalist sistem benzer eşiklerden geçmiştir. Modern anlamda finans 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkmıştır. Daha önceki dönemlerde finansal aktivitelerin büyük bölümü kamu harcamaları ile ilişkili olmuştur (Dumenil ve Levy 2005: 19). 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında Hilferding, Hobson, Lenin, Kalecki ve Keynes, kapitalizmin evrimi içerisinde finans ve rantiyelerin rolü üzerine yazmışlardır. 1929 çöküşünü izleyen dönemde ise finans ve dolayısıyla rantiye sınıfı, regülasyonlar, sermaye kontrolleri, emek kesiminin artan gücü ve refah devleti tarafından frenlenmiştir. 1970'lerin neo-liberalizmi ise rantiyer sınıfın yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur (Jayadev ve Epstein 2005: 46).

1970'lerden önceki finansallaşma dönemi 1800'lerin sonudur. Finansal piyasaları 1910 yılında yazdığı *Finans Kapital* başlıklı kitabında ele alan Hilferding'e (1995) göre, modern kapitalizmin özellikleri merkezîleşme ve yoğunlaşma kavramları tarafından çizilmektedir. Bu süreçte güçlenen karteller ve tröstler serbest rekabetin yerini alırken, banka sermayesi ile sanayi sermayesi arasındaki ilişkiler pekişmektedir. Mali sermayenin güçlenmesi ile sermaye hareketleri, ülkeler arasındaki kâr oranları farklılıklarına bağlı olarak, mal hareketlerinin yerini almış; sanayileşmiş ülkeler bu nedenle kâr oranları yüksek sömürgeleri denetlemeye çalışmışlardır. Hilferding'in üzerinde durduğu, Almanya'da şirketlerin bankaların kontrolüne girmesine benzer bir deneyim, 19. yüzyılda büyük ve güçlü finansal sektörün bir monopolleşme süreciyle birlikte ABD'de özellikle de demiryolu sektöründe, aşırı rekabetin ortaya çıkardığı aşırı kapasite, düşük fiyatlar ve kârlılık gibi sorunları çözmek için, JP Morgan liderliğindeki para tröstlerinin doğrudan müdahale etmesi ile yaşanmıştır (Orhangazi 2008: 24). 19. yüzyıl sonunda genel bir tekelleşme eğiliminden söz edilebilir. Böylece aşı-

rı rekabet sona ermiş yüksek hızda sermaye birikim oranlarına ulaşılmıştır. Dumenil ve Levy (2011) 1890'ların[33] ve 1970'lerin krizlerini kârlılık krizleri[34] olarak belirlerken; 1929 Büyük Bunalımının ve günümüzde yaşanan neo-liberalizmin krizlerinin kârlılık azalması ile ilişkili olmadığını hatta her ikisininde de kâr oranlarının göreli bir toparlanma (restorasyon) sürecinde olduğunu, bu nedenle söz konusu bu iki krizin finansal hegemonya krizleri olarak adlandırılabileceklerini ifade ederler.

Bu sınıflandırmayı dikkate aldığımızda, 1970'leri, kapitalizmin tarihindeki bir kırılma noktası olarak almanın önemi daha iyi anlaşılmaktadır. 2000 ve 2007'deki finansal krizler, kapitalist ekonomik sistemin 1970'ler de belirginleşen kârlılık problemine çözüm olarak geliştirilen finansallaşma sürecinin sınırlarına gelindiğini göstermektedir. Benzer şekilde geliştirilen küreselleşmenin sınırlarını ise sonraki bölümde ele alacağız.

Finansallaşma ile tekelleşme arasındaki ilişkiye Marx da dikkat çekmiştir. Paranın dolaşım hızını artıran kredi aracılığı ile dolaşımın ya da metaların başkalaşımının, daha sonra da sermayenin başkalaşımının evrelerinin hızlandırılması ve bununla birlikte genellikle yeniden üretim sürecinin hız kazanması söz konusudur. Öte yandan kredi, satın alma hareketlerinin birbir-

33 19. yüzyılın sonu küreselleşme ve finansallaşma kavramlarının önem kazandığı bir dönemdir. Mishkin (2006), uluslararası ticaret ve sermaye akımlarının küreselleşmesi açısından büyük dalganın 1870-1914 arasında ortaya çıktığını, günümüzde yaşananın ikinci dalga olduğunu ifade eder. Krugman'a (2008) göre, sermaye akışlarının altın çağı 1870-1914 arasıdır. Bu sermaye akışları Avrupa'dan özellikle İngiltere'den, Avrupa'dan göçmen alan Avustralya, Arjantin, Kanada, ABD gibi ülkelere olmuştur. Bu dönemde İngiltere'nin tasarruflarının %40'ı demiryolları ve diğer büyük projeleri finanse etmek için yurtdışına aktarılmıştır. Bu görüşleri bir araya getirdiğimizde iki savaş ile kesintiye uğramış genel bir küreselleşme eğilimi ile karşı karşıya olduğumuzu da düşünebiliriz.

34 Kâr oranlarının düştüğü iki dönem iki yapısal kriz tarafından takip ediliyor. (19. yüzyıl sonu ve 1970) 1929 krizinin yapısı farklıdır; çünkü verimliliğin yeniden tesis edilmeye başlandığı bir dönemde meydana gelmiştir. Kâr oranlarının düşmesine bağlı iki yapısal kriz, güç ilişkilerinin ve kapitalist kurumların değişimine ön ayak olan şartları yaratmıştır. İki kriz sonrasında da yeni kurumsal biçimler (şirket bileşimleri geniş finansal ağların oluşumu, yeni teknikler, işletme yönetiminde ilerlemeler) oluşmaya başladı. (Dumenil ve Levy 2009: 90).

lerinden uzun süre ayrılmalarına yardım eder; böylece spekülasyon için de temel bir hizmet görmüş olur. Marx'a göre kredi sisteminin gelişmesi, hisse senetli şirketlerin kuruluşunun bir ilk aşaması olmuştur. Bu sayede, bireysel sermayeler için olanaksız büyük ölçekli üretimler hayata geçirilebilir. Ölçeğin artması ile üretim artarken, piyasanın bu üretimi emmesi zorlaşır. Bunun sonucu da kronik bir aşırı üretim, düşük fiyatlar ve azalan kârlar olur. Bu süreç kartelleşmeyi getirir. Marx (2003: 385-388) bu süreci, kapitalist üretim tarzının, bizzat kendisi tarafından ortadan kaldırılması olarak yorumlar. Tekelleşmeyle birlikte yeni bir finans aristokrasisi, spekülatörler şeklinde bir asalaklar zümresi türer. Birleşik kuruluşlar, hisse senedi çıkarmak ve hisse senedi spekülasyonları yolu ile tam bir sahtekârlık ve dolandırıcılık sistemi yaratmış olur.

Temel benzerliklere rağmen, Lapavitsas (2005), günümüzde Hilferding ve Lenin'in kullandığı anlamıyla finans kapital dönemine geri dönülecekmiş gibi görülmediğini; bankaların endüstriyel kapitalizmi domine edeceklerine dair pek az kanıt görüldüğü söylemektedir. Benzer şekilde Patnaik (2005) de günümüzde yaşanan finansın küreselleşmesi olgusunun, Lenin ve Hilferding'in üzerine yazdıkları finans kapitalden oldukça farklı olduğunu; artık finansal sermayenin sanayi ile bütünleşmesinin söz konusu olmadığı gibi, her türlü ulusal kısıtlamaların dışında küresel anlamda spekülatif kâr peşinde koşan bir finansal sermayenin söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.

Önceki başlıklarda ele aldığımız üzere, kâr oranlarının düşmesi ve demografik dinamiklerin kombinasyonu, kapitalizmin finansallaşma sürecini tetiklemiştir. Kâr oranlarındaki azalmanın etkisiyle, finansal sermayenin üretimden görece kopuşu ve kendi kendini yeniden üretme çabası, günümüzde etkilerini likidite bolluğu ve spekülatif köpükler olarak göstermektedir. Bu süreçte finansal varlıklar reel değerlerinden koparlar. Ekonomideki belirsizlik kısa vadeli karar alma eğilimini artırır; oysa reel üretimin ihtiyacı olan yatırımların getirisini elde etmek için uzun zamana ihtiyaç vardır. Bu uyumsuzluk yatırımları azaltıcı bir etki yapmaktadır.

Yeniliklere dayanan kurumsal değişimler sonucunda finansal yapıların değişmesi ya da finansal yoğunlaşma kapitalist ekonomide refah artışının doğal bir sonucu olmakla beraber aynı zamanda bir dengesizlik kaynağıdır. Minsky'nin kriz teorisinde[35] finansal yapıdaki bu gelişmeler[36] olumlu beklentiler-

35 Kregel (2008), pek çok yorumcunun, gelişmiş ülkelerin finansal piyasalarında yaşanmakta olan bu son krizin anlaşılmasında Minsky'in finansal kırılganlık hipotezinin rolüne dikkat çektiklerini ve bu tür krizlerin altındaki ana faktörün spekülatif ponzi finansman olarak belirlendiğini söylüyor. Kregel'e göre Minsky'nin analizi, istikrarsızlığın içsel oluşuna dayanır. Bir anlamda istikrarlı dönemler, artan bir finansal kırılganlığa neden olur. Ekonomik sistemde istikrar, kırılganlığa neden olacak davranışlara yol açar; artan kırılganlık, sistemin finansal değişikliklere istikrarsız cevaplar vermesine neden olur. Ekonomik büyüme ve faiz oranları istikrarlı ise, yatırımcılar daha fazla risk almaya gönüllü olurlar ve daha fazla borçlanırlar. Bu nedenle, faiz oranında ortaya çıkabilecek küçük bir değişimin, tüketicilerin harcamaları üzerinde büyük bir etkisi olabilir. ABD'de son dönemde emlak piyasasında yaşananlar Whalen'e (2007) göre de bir yandan borçların ponzi yolla finansmanındaki artışla ve finansal sektörün ortaya koyduğu yeniliklerle ilişkilendirilebilirdir. İhtiyatsız mortgage yenilikleri, hanehalklarını daha kırılgan finansman yöntemlerine yönlendirmiştir. Özellikle subprime kredilerin ödenebilmesi, açık bir şekilde ev fiyatlarının artmasına bağlıydı. Bankalar bu kredilerin çeşitli kombinasyonlarını kredi piyasalarında yüksek getiri amaçlayan yatırımcılara satarak, görünürde finansal sistemin daha güvenli olmasını sağlıyorlardı.

36 Finansal birimler, ekonominin yükselme dönemlerinde, finansal yeniliklerin izin verdiği kompleks finansal ürünler ve risk yönetme tekniklerinin de kullanımıyla aşırı bir iyimserlik ile riskleri olduğundan düşük hesaplıyorlar ve yüksek miktarda kredi alıyorlar. Bunun sonucunda aktif fiyatları yükselirken, fiziksel sermayeye aşırı yatırım yapılıyor ve bazı durumlarda tüketici harcamaları da canlanıyor (Nesvetailova 2007). Minsky'nin finansal kırılganlık teorisine göre finansal yenilikler, spekülasyonu ve finansal istikrarsızlığı cesaretlendirirler. 1990'ların başlarında bilgi teknolojileri ve telekomünikasyon alanında yapılan inovasyonu artırıcı yatırımlar, ekonomik büyümeyi harekete geçirmiştir. Bunun devamında 1990'ların sonlarındaki spekülatif genişleme olmuştur (Leathers ve Raines 2004). Minsky (1982), finansal yeniliklerin, rezervlerin arzı değişmeden ekonominin işlem hacmini artıracağı üzerinde durur. Bu nedenle para otoritesi para stokunu denetleyemez. Yani finansal yenilikler, para arzının içselleşmesinde önemli bir rol oynar. Minsky (1986) finansal kurumların yenilikler ile para ve krediyi içsel olarak yaratırken, bu yeniliklerin aynı zamanda finansal piyasalarda istikrarsızlığı da artırdığını ileri sürer. Minsky'nin finansal yeniliklerin neden olduğu finansal kırılganlık durumuna en güzel örnek, ABD'de, 2007 yazında ortaya çıkan mortgage krizidir. Krugman (2007), emlak piyasasında oluşan köpüğün, patlama yaşanan subprime borçlanmanın riskini maskelediğine dikkat çekiyor. "*Bu riskli kredileri veren bankalar ve kredi kurumları doğal olarak aptal değillerdi ve bu yüzden bu mortgage kredilerinden doğan alacaklarını menkul kıymetleştirerek, CDO olarak adlandırılan tahvil-*

le de birleştiğinde, elde tutulan likit kaynakların azaltılmasına, daha riskli finansal varlıklara yönelinmesine,[37] gelire oranla borçlanmanın artmasına ve nihayetinde faizlerin yükselmesi yoluyla finansal kırılganlığa neden olur (Papadimitriou ve Wray 1999). 2007'de ABD'de yaşanan subprime mortgage krizinde, FED'in, aktif fiyatlarındaki düşüşün genel anlamda makro ekonomiye zarar vermesini önlemek ve ahlaki çöküntü yaratarak daha büyük risk almalarını özendirme olasılığına rağmen yatırımcıları kurtarmak üzere harekete geçmek zorunda bırakılması da finansallaşmanın ekonomi politikalarındaki yansıması olarak değerlendirilmektedir.

Günümüzde endüstriyel sermaye, yatırımlarının finansmanında giderek daha az bankalara dayanmaktatır (Lapavitsas 2005). Üretim sermayesi ile finansal sermaye arasındaki sınırlar muğlaklaşmıştır. Finansallaşma dönemi ile birlikte, finansal olmayan şirketlerin finansal yatırımları, reel yatırımlarına nispetle daha fazla artmış; dolayısıyla gelirlerinin finansal kaynaklardan elde edilen bölümü de genişlemiştir. Öte yandan bu şirtketler de kazançlarının daha büyük bir bölümünü kâr payı olarak finansal piyasalara transfer etmektedirler. Finansallaşmanın bu iki boyutu, reel sermaye birikimi üzerinde negatif bir etki yaratmaktadır. Finansal yatırımların artması, reel yatırımlar üzerinde bir dışlama (*crowding out*) etkisine neden olmak-

---

leri arz ettiler". Bu tahvillerin mantığı riski azaltmaktı ama Krugman'ın da vurguladığı gibi sonradan ortaya çıktı ki bu tahvilleri alan yatırımcıların çoğu aslında ne aldıklarını bilmiyorlardı ve finansal mühendisliğin yaratıcı yenilikleri aracılığı ile kandırılmışlardı. Bu tahviller sayesinde risklere karşı korunduklarına inananlar, aslında büyük miktarda risk almışlardır. Bu kredi türevleri, belki görünürde riskleri yayarak küresel ekonominin istikrarına katkı sağlıyorlardı; ancak riskin nerede tutulduğu açık değildi.

37 Roubini (2007), Minsky'nin tezini destekleyerek, yatırımcıların riskten kaçınma davranışlarının azaldığı dönemlerde aşırı borçlanarak varlık fiyatlarını şişirdiklerini ve borçlarını çevirmelerinin de bu varlıkların fiyatlarının sürekli olarak artmasına bağlı olduğunu, subprime mortgage kredilerinin önemli bir bölümünün de, Minsky'nin deyimi ile, ponzi borçlar kategorisine dahil edilebileceğini söylüyordu. Shiller (2001), kendi kendisini besleyen bu spekülatif köpükleri, kendiliğinden oluşan birer ponzi süreci olarak tanımlayarak, ponzi finansman ile spekülatif köpük arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Amerikalılar aşırı borçlanarak ve negatif tasarrufla tüketimlerini artırırken, tüketici kredileri, artan varlık fiyatları tarafından finanse edilmişti.

tadır (Orhangazi 2007). Keynes'in Genel Teori'de yaptığı, gelirini sermaye sahibi olmaktan elde eden rantiyer tanımlamasından hareketle, Jayadev ve Epstein (2007), rantiyerlerin milli gelirden aldıkları payın tüm OECD ülkelerinde 1970'lerdeki payına göre 1980'ler ve 1990'larda artış gösterdiğini ifade etmektedirler.[38]

Finansal kârlardaki artış kapitalizmin üç temel probleminin ortaya çıkışına neden olmaktadır: Gelirin yeniden dağılması, talep yetersizliği ve finansal istikrarsızlık. Argitis, (2003) bu üç problemi sırası ile Marx, Keynes ve Minsky'nin ortaya koyduğunu söylüyor. Efektif talep ve sermaye birikimi üzerindeki negatif etki, kapitalist ekonominin daha istikrarsız bir yapı içinde deflasyon ve aşırı üretim krizleri ile karşılaşma olasılığını artırıyor. Finansallaşmanın ABD'deki toplam talep üzerinde yarattığı etkinin analizinde, gelirin, rant gelirleri lehine bir yeniden dağılımının söz konusu olduğuna dikkat çekilmektedir. Öte yandan finansal varlık ve konut fiyatlarındaki yükselişin yarattığı servet etkisi, tüketimi destekleyici yönde olmuştur (Onaran, Stockhammer ve Grafl 2010).

Özetleyecek olursak, sermayenin aşırı birikimi kâr oranlarını düşürür. Üretim ve ticaret sınırlarına ulaşınca finansallaşma dönemi başlar. Üretim merkezleri başka yerlere taşınır. Finansallaşma sürecinin sonunda sermaye birikiminin merkezi de başka bir yere taşınır. Şimdi kapitalizmin geleceği ile ilgili soru şudur: Üretimin olduğu gibi sermaye birikiminin de yeni merkezi Çin mi olacaktır? (Russo ve Zanini 2010).

Marx'ın hayali sermaye kavramı ve finansallaşma

Mollo (2010), sermayenin reel üretimle bağının kopuşunu Marx'ın 150 yıl önce gördüğünü; Marx'ın "hayali sermaye" kavramının günümüz krizinin de çıkış noktası olduğunu söy-

38 ABD için bu değerler sırası ile %1,8 %9,7 ve %10,2; Japonya için %-0,6 %8,1 %8,7; Fransa için %-0,4 %5,6 %14,3; İngiltere için %-4,2 %4,9 %9,6 olarak hesaplanıyor.

ler. Endüstriyel kapitalizm emek kullanarak ürettiği ürünleri satarak kâr elde eder. Günümüzün finansal mühendisliği ise endüstriyel mühendisler gibi üretimi artırmak veya maliyeti düşürmek üzerine değil, paradan para kazanmak üzerinde çalışmaktadır (Hudson 2010). Marx da kapitalizmin önemli çatışmalarından birinin endüstriyel ve finansal kapitalistler arasında olduğuna dikkat çeker. Marx'ın para, kredi ve hayali sermaye analizi, 2007 krizini anlamak açısından büyük önem taşır (O'Hara 2000). İçinde bulunduğumuz finansallaşma süreci, üretici sermaye yerine hayali sermayeyi destekler; ki bu süreç kapitalist ekonomik sistemin işleyişini bozar ve bu süreçten en büyük zararı işçiler görür (Tome 2011).

İşte Marx kredi para[39] –anonim şirket– hayali sermaye ve

39 Aslında Marx'ın para teorisi, kapitalist ekonominin kendi kendisini nasıl yeniden ürettiğini anlamak açısından da önemlidir. Para, değer ve emek sömürüsü arasındaki ilişkiyi kurar (Foley 2003) ve bir değer biçimi olarak toplam emek zamanın, toplam artık değere oranı, bu kavramın anlaşılmasında önemli bir yer tutar (Foley 1983). Marx'ta para bir değer ölçüsü, bir bakıma toplumsal olarak gerekli emek zamanın temsilcisidir. Değerin etkili bir standardını sağlamak için ayırt edici özelliklere sahip olmanın yanında, mübadeleyi de kolaylaştırmalıdır (Harvey 2010: 55). Foley'e (1986: 18) göre emek değer ilişkisi kurmasının yanında, Marx'ın para teorisinin amacı, değerin metalardan bağımsız olarak para biçiminde nasıl ifade edileceğidir. Bu anlamda para, mübadele edilebilirliğin bir ifadesi olarak, metalar arasındaki ilişkiden elde edilir. Mübadele, değerin biçim değiştirdiği bir işlemdir. Marx bunu *Meta-Para-Meta* ($M - P - M$) dizgesi ile tanımlar. Aynı anda bir değer ölçüsü ve mübadele aracı olmanın yarattığı çelişki ise "kredi para" ile çözülür. Marx "kredi para" kavramını önceleyen gömüleme olgusunu da ele alır. Metaların başka metaları satın almak için değil de metayı para formuyla değiştirmek için satılmaya başlandığını vurgulayan Marx, paranın biriktiğini, satıcının da para gömüleyici konumuna geldiğini vurgular; böylece $M - P - M$ dizgesi yerine, paranın elde edilmesinin başlı başına bir amaç haline geldiği *Para-Meta-Para* ($P - M - P'$) dizgesi geçmiştir (Harvey 2010: 56). Bu, Marx'ın deyimiyle, para olarak paradır. Para artık sadece bir aracı ya da ölçü değil, genel olarak tüm mülklerin temsilcisi, tüm nesnelerin soyut toplumsal özü, mübadele değerinin cisimleşmiş biçimi olarak başlı başına bir amaç haline gelmiştir (Marx 2008: 219). Aslında gömüleme, üretim ve piyasa arzları farklı süreler alan metaların mübadelesi gibi zaman kaynaklı koordinasyon problemlerinin çözülebilmesi için aynı zamanda bir zorunluluktur. Öte yandan kredi sisteminin yokluğunda ev gibi büyük bir şeyi almak isteyenler, para gömülemek zorundadır (Harvey 2010: 56). Kredi sisteminin gelişmesi, gömüleme ihtiyacını da azaltır (Saad-Filho 2006: 177). Dolaşımın kapitalist formu olan $P - M - P'$ dizgesi, üretim sürecinde üretim araçları ve emek gücü satın alarak başlayan üretim süreci elde edilen metanın daha fazla para karşılığında satılması ile sonlanır; bu anlamda $P' - P = \Delta P$

spekülasyon kavramları çerçevesinde *Kapital*'in İkinci ve Üçüncü ciltlerinde bütün bu süreci ayrıntıları ile ele alır. Başlangıç noktası anonim şirketlerdir. Anonim şirketlere geçiş, kapitalist üretim ilişkilerinde nitel bir değişime yol açar. Bireysel girişimin sermaye gücünü fazlasıyla aşan gelişkin üretici güçlerin uygulanmasını mümkün kılar. Bu şirketler, bireysel girişimlere oranla, banka kredilerinden de daha rahat yararlanırlar ve iştirakler yoluyla sermayenin merkezîleşmesinde de rol oynarlar (Satlıgan 2009). Kredi sisteminin gelişmesi, tek tek kapitalistlerin istifleme ihtiyacını azaltır; çünkü kapitalist sistemin birikimleri borç olarak elde edilebilir. Banka kredileri, uzun vadeli büyük çaplı yatırım projelerinin gerçekleşmesini kolaylaştırırken spekülatif etkinlikleri de destekler. *Kredi para)* borç talebine cevap olarak yaratılır[40] ve bu borçlar emlak ya da hisse senedi pazarını şişirebilir (Saad-Filho 2006: 177). Marx, Kapital'in "üçüncü cildinin yirmiyedinci bölümünde" kredi spekülasyon ilişkisini şöyle kurar. "Kredi, satın alma ve satma hareketlerinin birbirinden uzun süre ayrılmalarına yardım eder; böylece spekülasyon için bir temel hizmeti görür" (Marx 2003: 386).

Satlıgan (2009) anonim şirketlerin, kapitalist kredi sisteminin ileri bir evresi olduğuna da dikkat çeker. Anonim şirketler-

---

biçiminde tanımlanmış bir artık değerden söz edilebilir. Bu artık değer, sermayenin sahibi ve girişimci arasında faiz ve kâr olarak paylaşılır. Paranın sahibi ile üretimi yapanın farklı kişiler olması halinde para kapitalisti ve endüstriyel kapitalist arasında bir borç alma-borç verme ilişkisinin ve *paranın kullanım değerinin* tanımlanması gerekir. Paranın kullanım değeri ile faiz getiren sermayenin ilişkisi, kredi sistemi ve birikim kavramlarını ön plana çıkarır (Harvey 2006: 252-261). Paranın reel ekonomiden ayrılması ile $P - M - P'$ dizgesi $P - P'$ haline gelir. Artık para, faiz getiren sermaye olarak kendisini meta üretimi sürecinde riske atmamaktadır (Godden 2011). Bu iki dizgeden birincisi sanayi sermayesini, ikincisi ise faiz getiren sermayeyi ifade eder (Fine, Saad-Filho, 2010).

40 Milios'a (2002) göre, Marx'ın kalkış noktası, para talebinin para arzını belirlediğiydi. Marx, paranın içselliği ile ilgili düşüncesini, kredi sistemi ve onun sosyal sermayeyi genişletici rolünü incelerken oluşturur. Bankalar sadece zaten var olan kâğıt para ve altını basitçe transfer etmezler. Ayrıca ilave kredi para yaratırlar. Bu genişleme, konjonktüre bağlıdır (beklenen kâr oranı gibi). Kredi talebi gelecek üretim için yapılır. Kredi paranın yaratılması, emekten artı değer çekilmesi sürecinin genişlemesine de izin verir.

le ve bunların hisselerinin borsada satılmaya başlamasıyla birlikte, "hayali sermaye" kavramı önem kazanmıştır. Bu şirketlerin hisseleri ve tahvilleri (ve bunların yanı sıra devlet tahvilleri, yani bir bütün olarak menkul kıymetler) ilk ortaya çıktıklarında üretim ve dolaşım alanındaki şirketlerin gerçek sermayesini temsil ederler. Ancak menkul kıymetlerin kendileri birer meta haline geldiğinde, yani borsada alım satıma konu olmaya başladığında, bunların kendi değerleri (fiyatları) oluşmaya başlar. Bu da bunların değerlerini, şirketlerin sermayesinin gerçek değerlerinden bağımsızlaştırır ve ikinci bir değerler dünyası kurar. İşte bu kategori, hayali sermaye adını alır.

Marx, sanayi sermayesi ile faiz getiren sermayeyi ayırır. Faiz getiren sermaye, henüz üretilmemiş artık değer üzerinden bir alacak hakkını temsil eder. Bunlar mülkiyet üzerinde kâğıttan bir alacak hakkıdır. Söz konusu mülkiyet, üretken sermayeyi içermeye de bilir. Marx bu kategoriyi fiktif (hayali) sermaye[41] olarak isimlendirir (Fine ve Saad-Filho 2010). Bu tanıma göre, para, kendi üzerinden artı değer yaratma yeteneğine sahiptir. Bu, finansal kapitalistlerin endüstriyel kapitalistlere kredi vermelerinden kaynaklanır. Üretim sürecinde elde edilen artık değer, kâr ve faiz olarak ikiye ayrılır ve ikincisi kredi sermayeden gelir. Kâr artık değerin kapitalist tarafından ele geçirilen kısmıdır. Sermayedarlar bunu çalışan sınıfı sömürerek elde ederler. Bu değer kapitalist tarafından tüketilebileceği gibi, üretimi artırmak için sabit sermayeye de ilave edilebilir. Buna sermayenin birikimi denir. Kapitalist ekonomi bu yolla kendisini genişleyen ölçekte yeniden üretir (Milios 2002).

Marx'ın hayali sermaye kavramı spekülatif bir içeriğe sahiptir (Mollo 2010). Kapitalist sistem geliştikçe, demiryolu ve konut gibi yatırımlar, kapitalist yöntemlerle anonim şirketlerle

41 Hisse senetleri tahviller, ipotekli borç senetleri (mortgage) gibi menkul değerler, hayali sermaye biçimleri arasında yer alır (Satlıgan 2009). Soederberg (2010) de bu menkul kıymetleştirme sürecinin Marx'ın hayali sermaye kavramı ile ilişkisine değinir. Menkul kıymetleştirme, 1970'lerin sonundaki aşırı birikim krizine cevap olarak ortaya çıkan neo-liberalizmin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu süreçte finansal piyasaların liberalizasyonu ve emeklilik fonlarının menkul kıymetleştirilmesi önemli araçlar olmuştur.

yapılmış; hisse senedi piyasaları ve kredi mekanizmaları oluşturulmuştur. Bu mekanizmalar sayesinde Kapitalistler kendi öz kaynaklarının üzerinde kaynak gerektiren işlere kalkışabiliyorlar, kredi yoluyla veya menkul kıymet çıkararak başkalarının parasını kullanabiliyorlardı. Bitmesi uzun süre alan bu yatırımların giriştiği üretim sırasında, ödeme akışındaki herhangi bir darlık, şirketleri batırabiliyordu. Kentsel alanda yapılan büyük-çaplı konut yatırımlarında kâr marjları çok düşük seviyelere inebiliyordu. Marx'ın *Kapital*'in "ikinci cildinin on ikinci" bölümündeki ifadesi ile "...eskiden inşaatçı spekülasyon için belli bir dönemde en fazla 3-4 ev inşa ederken şimdi büyük bir arazi parçası satın almak, kendi kaynaklarının 50 misli üzerine çıkacak şekilde 100-200 ev inşa etmek durumundadır. Bunun için gerekli fonlar *ipotek*[42] yoluyla sağlanmakta ve bu para, müteahhidin eline, inşaat ilerledikçe verilmektedir. Bu durumda, eğer bir bunalım patlak verir de, avans taksitlerinin ödenmesini kesintiye uğratırsa, genellikle, tüm girişim batmaktadır. En iyi olasılıkla, evler daha iyi zamanlar gelene kadar yarım kalıyor; en kötü olasılıkta da ihaleyle maliyetlerinin yarı-fiyatına satılıyor"(Marx 2009b: 213).

Küresel dengesizlik dönemi

Daha önce de değindiğimiz gibi, kapitalist sistemin bir kırılma noktası olarak aldığımız 1970'ler, finansallaşma ve küreselleşme dinamiklerinin ilk adımlarının atıldığı bir dönem olmuştur. Küreselleşme olgusunun ele alınmasından önce kimi küresel eğilimlere değinmek yerinde olacaktır. Greenwald ve Stiglitz (2006), Asya, Latin Amerika ve Doğu Asya'da tekrarlanan finansal krizlerin yanı sıra; kronik hale gelen ve büyümeye devam eden ABD'nin dış açıklarını[43] ve bununla ilişki-

42 İngilizce metinde 2007 krizinin temel nedeni olan *mortgage yoluyla finansman* kavramının kullanılması, Marx'ın öngörü gücü hakkında önemli bir ipucu olabilir: "The funds are procured through **mortgaging** and the money is placed at the disposal of the contractor as the buildings proceed"

43 Asya ülkelerinin, Avrupa ülkelerinin kırk yıl önce yaptıkları gibi, para birimlerini kısmen de olsa dolara bağlamalarından da hareketle, ABD'nin açıklarını

li olarak gündeme gelen deflasyonist etkileri, küresel sistemin artık yerleşmiş karakteri olarak tanımlıyorlar. Smaghi, (2007) teoriye göre tersi olması gerekirken, sermayenin daha çok güneyden kuzeye doğru akıyor olmasına dikkat çekiyor. ABD'nin büyük cari açığı ve başta Çin olmak üzere genel olarak gelişmekte olan ülkelerin cari fazla vermeleri nedeni ile gelişmekte olan ülkelerin net olarak gelişmiş ülkelere borç verdikleri bir süreç yaşanıyor. Öyle görülüyor ki finansal küreselleşmeye paralel olarak, gelişmekte olan ülkeler, başta ABD, gelişmiş ülkelere borç veriyorlar. Bu anlamda cari işlem fazlası vermek, dışarıya net kaynak transferi yapmak anlamına gelmektedir. Gelişmekte olan ülkelerin cari işlemler dengelerinin düzeldiği bu dönemde ilginç bir diğer gelişme ise, bu ülkelerin toplam borç stoklarındaki artışlardır (Boratav 2005).[44] UNCTAD'ın 2007 raporunun[45] başlıklarından birisi, küresel dengesizlik ve istikrarsızlık yaratan spekülasyondur. Buna göre küresel dengesizlik, küresel ekonomi için en temel sistemik risk kaynağıdır. Hem açığı hem de fazlası olan ülkeler açısından, ani bir düzeltmenin neden olabileceği potansiyel yıkıcı etkiler söz konusudur.

Küresel emek ve küresel enflasyon dinamikleri

Savaş sonrası dönemde önce Japonya, ardından da Kore ve diğer Güney Asya ekonomilerinin dünya ekonomisine entegre olmalarından farklı olarak Çin, Hindistan ve Doğu Avrupa'nın küresel piyasa ekonomisine dahil olmaları, emek arzını 1,5 milyardan 3 milyara çıkarmıştır (Bean 2006). Bu durum Batı Avrupa'da ve diğer yerlerde denge işçi ücretlerini düşürmüştür. Gelişmiş ülkeler, nihai mal ithalatı, iş gücü göçleri ve üretimi emek maliyetinin düşük olduğu ülkelere kaydırarak küresel

artıran bu sistemi İkinci Bretton Woods dönemi olarak adlandıran iktisatçılar da vardır (Reinhart ve Rogof 2010: 272).

44 World Development Indicators (2004) verilerine göre Boratav'ın ele aldığı dönemde, 1990-2002 yılları arasında, düşük ve orta gelirli ülkelerin toplam dış borçları 1,3 trilyon dolardan 2,3 trilyon dolara yükselmiştir.

45 Trade and Development Report 2007.

iş gücü havuzuna erişebilmektedirler. Kuzey ülkelerinde artan ücret eşitsizliğine, imalat sektöründeki iş kayıpları yüzünden yüksek işsizlik de eşlik etmektedir (Akyüz, Flasbeck ve Wright 2002). Aynı süreçte iletişim ve taşımacılık alanındaki teknolojik ilerlemeler, firmaların üretimlerinin bir kısmını maliyetlerin düşük olduğu ülkelere kaydırabilmelerini sağlamıştır. Guscina'ya (2006) göre verimlilik artışları, 1980'lerin ortalarına kadar emek payını artırırken 1985'ten sonraki verimlilik kazançları kârları desteklemiştir. Gelişmekte olan ülkelerle yapılan ticaretin artması endüstriyel ülkelerdeki emeğin gelirden aldığı payı negatif yönde etkilemiş; bu ülkeleri emek yoğun sektörleri bırakarak sermaye yoğun sektörlerde uzmanlaşmaya yönlendirmiştir. OECD ülkelerinde küreselleşme ile birlikte emek gelirlerinde yaşanan bu düşüşün konjonktürel bir durum olmadığı, bunun yeni bir denge durumu olduğu düşünülmektedir. Batra (2006), Çin etkisi ile tüketici fiyatlarının düşerken emtia, enerji ve hizmet fiyatlarının aynı süreçte artıyor olmasının, küreselleşmenin fiyatlar üzerindeki etkisini zayıflatabileceğini ifade etmektedir.

Küreselleşmenin endüstrileşmiş ülkelerin emek piyasaları üzerindeki bu etkisi üzerinden, likidite bolluğuna rağmen, enflasyona karşı bir koruma sağladığı da düşünülebilir. Artan hammadde fiyatlarına ve ekonominin güçlü görünümüne rağmen, bu dönemde ABD, AB ve Japonya'da ücretler üzerinde ciddi bir artış baskısı yaşanmamıştır. Japonya ve Almanya'da ücretler, verimlilik artışlarını gecikmeli olarak izlemektedir Öte yandan, bir ekonomideki likidite fazlasının kısa veya orta vadede mal fiyatları enflasyonunu yükseltmesi bir zorunluluk değildir. Aşırı para arzı hisse senedi, bono veya emlak piyasasına yönelip varlık piyasalarındaki fiyatları yükseltebilir (Heise ve diğerleri, 2005). Bu anlamda Çin'in küresel ekonomiye dahil olmasının sonuçlarının, düşük faiz oranlarını teşvik eden deflasyon ve kredi patlaması olduğu iddia edilebilir (Brenner ve Pröbsting 2011: 213).

Borio ve Filardo (2007), en azından 1990'ların başlarından beri enflasyon sürecinin değiştiğini; günümüzde enflasyonun

küresel çapta hem daha düşük hem de daha istikrarlı olduğunu ifade ediyorlar.

Küreselleşme: Aşırı üretim ve azalan kâr oranları

Üretimin Asya'ya kayması süreci, 1980'lerdeki küreselleşme akımı ile gündeme gelmiştir ve altında yatan temel dinamiklerden birisi batı ekonomilerinde Keynesci talep destekleyici ekonomi politikalarının ve refah devletinin, ücret paylarını artırırken kâr oranlarında azalmaya[46] yol açması olarak görülür. İleri kapitalist ülkelerde kâr oranlarında 1960'ların sonundan 1980'lere kadar bir azalma trendi gözlenmiştir.[47] Bununla bir-

46 Küreselleşme sürecinin temel dinamiğinin merkez ülkelerde sermayenin karşı karşıya kaldığı azalan **kâr oranlarına** bir çözüm getirmek olduğu görüşünü, Keynes veya Marx'ın teorilerine dayandırabileceğimiz gibi, tamamıyla neoklasik iktisadın varsayımları üzerine kurulan **Solow**'un büyüme modeline dayandırmak da mümkündür. Solow, küreselleşme taraftarlarının geri kalmış çevre ülkelerinin de küreselleşmeden fayda sağlayacakları iddialarını dayandırabilecekleri bir teori ortaya koymuştur ve bu teorinin temel varsayımı da sermayenin bol bulunduğu yerde verimliliğinin azalacağıdır. Solow'a göre de zenginleşen ülkelerde sermayenin marjinal verimliliği, yani getirisi düşmektedir. Bu yüzden sermaye, gittikçe daha düşük getiriye sahip alanlara yönelmekte, ortalama getiri düşmektedir. Bu durumda doğal olarak sermaye daha kıt olduğu, bu yüzden de getirisinin daha yüksek olduğu çevre ülkelere gidecektir. Böylece bu çevre ülkelerde sermaye ile birlikte, büyüme oranı artacak ve ülke zenginleşecektir, ta ki merkez ülkeleri yakalayana dek. Solow'un (1956) büyüme teorisinin temel varsayımlarından biri olan sermayenin, azal**an marjinal ürüne** sahip olması bu iddiayı destekler. Neoklasik büyüme modeli, her ülkenin aynı teknolojiyi kullanabildiği varsayımı altında ve benzer beşeri sermaye özelliklerine sahip iseler, gelişmekte olan ekonomilerin, gelişmiş ülkelerden daha hızlı büyüyerek onları yakalayacağını söyler. Buna yakınsama hipotezi (*convergence hypothesis*) denir. Başta Çin ve Güney Kore olmak üzere bazı Asya ülkelerinin büyüme performansları, bu modelin ve türevlerinin gündemde kalmasını sağlamıştır. Görüldüğü gibi neoklasik büyüme modeli, merkez ülkelerde kâr oranlarının azalmasına vurgu yapar ve çözüm olarak çevre ülkelere yatırım yapılmasını önerir. Bu görüş, 1960-1980 arasında azalan kâr oranlarının tekrar yükseltilmesi için küreselleşme kavramını gündeme getirmiştir. İşte bu küreselleşme sürecinin sonucunda, bugün Batı ekonomilerinde potansiyel bir tüketim yetersizliği sorununun ipuçları görülmeye başlanmıştır.

47 Bu konudaki öncü çalışmalardan birisinde Nordhaus (1974), 1966'dan itibaren şirketlerin kâr paylarının düşerek milli gelire oranının %11'den 1970'de %7,1'e gerilediğini; 1973'deki petrol şirketlerinin yüksek kârları sayesinde ise ancak %8,5'e yükseldiğini belirtmiştir.

likte kâr oranlarında gözlenen düşüşün bir neden mi yoksa sonuç mu olduğu tartışmalıdır.

1970'lerden itibaren ABD şirketleri, kâr oranlarındaki azalmayı telafi etmek için, iş gücünün payını azaltmak yoluna gittiler. Üretimi önce ücretlerin düşük olduğu güneye, sonra denizaşırı ülkelere kaydırmaya başlarken, ülke içinde de ücretleri baskı altına alan sözleşmeler talep ettiler. 1970'te ücretler ABD'deki bütün kişisel gelirlerin %67'sini oluştururken, 1994'te ücretler toplam gelirlerin %58'inden daha azdı (Greider 2003). Benzer şekilde Batı Avrupalı şirketler kendi ülkelerinde işçi çıkarırken 1990'larda düşük ücretli ülkelerde istihdamı genişlettiler (Held ve McGrew 1999).

Küreselleşme, bir yanıyla da aşırı birikim sorununa getirilen bir çözüm önerisidir. Harvey (1999: 206), kapitalizmin kriz eğilimlerinin somut gerçeklikte dönemsel olarak **aşırı birikim** evrelerinin ortaya çıkmasına yol açtığını; 1930'lu yıllarda var olan ve 1973'den beri dönemsel olarak beliren koşulların, aşırı birikim eğiliminin tipik ifadeleri olduğunu belirtir. Harvey (1999: 209), aşırı birikimin mekânsal kaydırma yoluyla emilmesini ele alırken, sermaye ve emek fazlasının coğrafi yayılma içinde bir araya getirilebileceğini; emek gücünün sömürülebilmesi için olanakların araştırılması gerektiğini; burada da devletin mali, parasal ve askerî gücünün de destek olduğu bir kredi sistemi ve hayali sermaye oluşumunun önemli rol oynadığına dikkat çeker. Bununla birlikte Harvey'e göre, coğrafi yayılma, aşırı birikim sorununa ancak kısa dönemli bir çözüm olabilir. Çin'de sermayenin düşük organik bileşimi ile üretilen, dolayısıyla daha yüksek kâr getiren ürünler, ABD'de emek gücünün maliyetlerini düşürerek sömürü oranını artırırsa da kâr oranının düşme eğilimini kalıcı olarak değiştiremez (Brenner ve Pröbsting 2011: 213). Gerçekten de aşırı birikmiş sermayenin merkezden Asya'ya ihracı, 1990'larda harikalar yaratmıştı. Ancak bu süreç Asya 1997 Krizi'ne yol açtı (Hung 2008). Nitekim bugün, 1997 Asya Krizi'ni değerlendiren iktisatçılar, bunun bir aşırı yatırım krizi olduğunda, aşırı kapasite ve aşırı birikim sorunu olduğunda

birleşiyorlar.[48, 49] Asya'da gerçekleşen muazzam boyuttaki aşırı yatırım sonucunda, sanayinin kapasitesi ile kullanımı arasındaki açığın 1930'lardan beri en yüksek düzeye ulaştığına dikkat çekiliyor (Brenner 2000). Krugman da (1999) kriz öncesinde ekonomik büyümenin yavaşladığı ve aşırı kapasitenin varlığına dair bazı işaretlerin görüldüğüne dikkat çeker.[50] Küresel sermaye fazlası bugün de kâr beklentisi ile Çin'e yığılmış durumda, ki bu da Çin'i potansiyel bir aşırı birikim krizinin hedefi durumuna getiriyor. 2005 yılından itibaren aşırı kapasite ile ilgili uyarılar gelmeye başlıyor.[51] Ekonominin anahtar sektörlerinde aşırı yatırım, yurt içi tüketimdeki yavaş büyüme, aşırı bir

48 Harvey'e (2010: 80) göre Asya Krizi, belli bir tarihsel anda ani bir dolaşım aracı sıkıntısının kriz yaratabileceğine dair bir örnektir. Piyasadan kısa vadeli krediyi çekmek meta üretimini çökertebilir. 1997 öncesinde Asya'da meta üreten şirketler ağır borç altındaydılar; ama bunlar kısa vadeli likidite aniden çekilmese borçlarını ödeyebilecek durumdaydılar. Bankacılar likiditeyi çekince ekonomi çöktü ve yaşayabilir durumdaki bu şirketler iflas ettiler ve ödeme aracı bulamadıkları için Batı sermayesine yok pahasına satıldılar. Bu şirketler onları muazzam kârlarla satabilecek bankalar ve Wall Street zenginleri olan yeni sahiplerinin elinde tekrar yaşayabilir hale geldiler. Harvey (2010: 80) 19. yüzyılda da buna benzer likidite krizleri yaşandığını ve Marx'ın bunları yakından izlediğini ifade eder. 1848'deki likidite krizinin sonunda zenginleşmiş olanlar Rothschild'lerdi.

49 Asya'daki hızlı büyüme, bölgeyi krize sürükledi. 1997'de fonlar Asya sermaye piyasalarından aniden kaçtılar. Tayland, Malezya, Endonezya gibi ülkeler bu süreçte büyük zarar görürken, bu ülkelerin para birimlerinin çöküşü enflasyonu besledikçe hisse senedi fiyatları düştü; Asya piyasalarına kredi sağlayanlar hisse senetlerini ucuza satın alıp kredilerle takas ettiler. Bu arada ABD'ye geri dönen büyük miktarda fiktif sermaye *dot.com* spekülatif köpüğünün şişmesini destekledi. Fiktif sermayenin patlamasının altında her zamanki gibi sermayenin aşırı birikimi ve kar oranlarının düşme eğilimi yatmaktaydı (Brenner ve Pröbsting 2011: 210). Bu finansal krizle önemli miktarda servet Wall Street'e, Japonya ve Avrupa bankalarına geri döndü (Harvey 2011: 35).

50 Harvey'e göre 1970'den bu yana küresel kapitalizmin kronik problemi aşırı birikimdir. Brenner'in iddiası ise, üretim endüstrisindeki uluslararası aşırı kapasitenin, fiyatların maliyetleri karşılamaya yetecek kadar artmasına izin vermediğidir (Bond 2005).

51 Rajan (2006) Japonya'daki varlık köpüğünden Asya Krizine ve ABD'deki teknoloji balonuna kadar son 10 yılda yaşanan bir dizi krizin nedeninin aşırı yatırım olduğuna dikkat çekerek, 2005 yılındaki küresel büyümenin yaklaşık yarısının ABD ve Çin arasındaki dengesiz ve sürdürülemez ekonomik ilişkiye bağlı olduğuna dikkat çekiyor. Çin ekonomisi, aşırı yatırım ve diğer ülkelerin talebine olan aşırı bağımlılığı nedeniyle giderek artan bir tehlike arz ediyor (Hung 2008).

endüstriyel kapasite yaratıyor (Hung 2008). Artus (2010) da günümüzün krizini üretim fazlası ile ilişkilendiriyor. Küreselleşme ile gelişmekte olan ülkelere yapılan yatırımlar sonucu bir aşırı üretim kapasitesi yaratıldığını ifade eden Artus, aşırı kapasitenin, kârlılığı düşürücü etkisi nedeniyle, şirketlerin ücretleri baskıladığı bunun da talep problemini artırdığını ifade ediyor. Her ne kadar kapitalist ekonomik sistemin dinamikleri tarafından içsel olarak üretilen bir talep yetersizliği sorunundan söz ediyorsak da, aslında Shaikh'ın (1978) da vurguladığı gibi, Marx'a göre kârlılık amacıyla hareket eden kapitalist birikim, giderek artan biçimde kârlılığı azaltır ve bir anlamda kendi altını oyar. Bu şekilde değerlendirildiğinde, birikim sürecinin sınırı talep yetersizliği değil, sermayenin kendisidir. Azalan kârlılık kapitalistler arasında giderek şiddetlenen bir rekabete yol açar, ki bunun sonucu sermayenin yoğunlaşması ve merkezîleşmedir. Marx'a göre rekabetin gereği olarak kapitalistler daha düşük kâr oranı getirecek olsa dahi düşük maliyetli tekniği seçme eğilimindedirler. Bu seçimi ilk yapan, diğerlerinden daha düşük bir fiyatla pazar payını artırabilecektir. Bu rekabet sürecinde kapitalistler ücretlere ya doğrudan ya da ucuz emek gücü ithali ve sermayenin yoksul ülkeler ithali yoluyla müdahale etmeye çalışırlar. Shaikh'a (1978) göre olası bir başka durum ise, işçiler daha fazla sömürülür ve daha fazla artık ürün üretirken kapitalistlerin bu daha fazla ürünü satamamaları ve parasal kâra dönüştürememeleri olasılığıdır. Bu anlamda, kâr oranlarının düşmesi ile ortaya çıkan bir bunalım sırasında bazı kapitalistler piyasadan ayrılırken bir kısmı da ürünleri için alıcı bulamayacaklardır. Talepteki bu azalma, fiyatlarla birlikte kârları ve kârların ücretlere olan oranını da düşürecektir. Bu durumda piyasada kalmayı başaran kapitalistler, maliyetleri azaltmak için işçileri daha fazla sömüreceklerdir.

Ramirez (2010), bazı marksist akademisyenlerin küreselleşmeyi tetikleyen mekanizmanın Marx'ın kâr oranının düşme eğilimi yasası olduğunu ve Marx'ın bu yasanın zorunlu olarak kendiliğinden doğrudan yabancı yatırım, teknoloji transferi ve işçi sınıfının uluslararasılaşması ile nihayetinde tek bir ka-

pitalist topluma ulaşılacağına inandığını, iddia ettiklerini ifade eder. Ramirez'e (2010) göre kâr için rekabetin, kapitalistleri maliyetlerini düşürebilmek için yeni üretim teknikleri ve pazarlar aramaya zorladığına inanan Marx, bununla birlikte, azalan kâr oranları ile küreselleşme arasında zorunlu bir ilişki olduğunu iddia etmez. Yeni pazarlar bulma yönündeki doyumsuz araştırmaları güdüleyen, iç pazarda kendisini talep yetersizliği olarak gösteren ve gittikçe büyüyen realizasyon problemini aşma isteğidir. Marx pek çok çağdaşından daha önce az gelişmiş ülkelere sermaye yatırımı yapılacağını, bunun da kâr oranlarını artıracağını öngörmüştür. Buralarda sermayenin organik bileşimi daha düşük, emek sömürü oranı daha yüksektir. (Ramirez 2011).

Bu noktada kâr oranlarındaki azalma nedeniyle kapitalizmin finansallaşacağını öngören Marx'ın aynı zamanda küreselleşme olgusunu da analiz ettiğini görüyoruz. Marx (2003: 235) kapitalizmin üç temel olgusundan birisinin, bir dünya pazarının yaratılması olduğunu ifade eder. Sömürgeler ve benzeri yerlerde, hem gelişme düzeyi düşük olduğundan hem de buralarda köle kullanımı gibi emeğin sömürülmesini artıran uygulamalar olduğundan, kâr oranı daha yüksek olabilir (Marx 2003: 212). Eğer sermaye dışarıya gönderiliyorsa bu mutlaka içeride kullanılamadığı için değil, dış bir ülkede daha yüksek bir kâr oranı ile kullanılabileceği içindir (Marx 2003: 226, 228).

Küreselleşme: Artan gelir eşitsizliği, talep yetersizliği ve Çin

Pollin (2000) küreselleşmenin bu günkü evresinde üç temel özelliğin ön plana çıktığını söylüyor. Bunlar; gelişmekte olan ülkelerde üretim kapasitesinin artması, finansal piyasalardaki işlemlerin devasa boyutlara yükselmiş olması ve büyük devlet kapitalizminin[52] ortaya çıkması olarak sınıflandırılıyor. Bu

52 Büyük devlet kapitalizmi, İkinci Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş kapitalist ülkelerde devletler, makroekonomik istikrarın sağlanmasında, sosyal refah programlarının finanse edilmesinde, ABD'de silah sanayiinde olduğu gibi seçilmiş endüstrilerin desteklenmesinde merkezî bir rol oynamaktadır.

ortamda özellikle gelişmiş ekonomiler, Pollin'in, **Marx, Keynes** ve **Polanyi** ile ilişkilendirdiği bu üç problem ile karşı karşıya kalıyorlar. Marx Problemi; gelişmekte olan, düşük ücretli ülkelerdeki işçilerin oluşturduğu yedek iş gücü deposunun, gelişmiş ülkelerdeki ücretler üzerinde yarattığı baskıdır.[53] Keynes Problemi; küresel finansal piyasaların spekülasyona eğilimli olması ve bu özelliğinden kaynaklanan istikrarsız yapısı ve finansal istikrarsızlığın reel ekonomiyi etkileyerek gelir ve istihdam dalgalanmaları yaratmasıdır. Polanyi Problemi; serbest piyasa ekonomisinin rekabetine karşı dengeleyici bir işlev gören sosyal dayanışmanın, emek piyasasındaki pazarlıkta eli güçlenen kapitalistlerin ve finans piyasalarda etkin rantiyerlerin artan etkileri ile yeni politik dinamiklerin ortaya çıkması ve bunların daha az sosyal korumadan yana olmalarıdır.

Genel olarak küreselleşmenin gelir ve servet eşitsizliğini artırma yönünde katkı yaptığı gözlenmektedir. Gelişmiş ülkelerde mavi yakalı fabrika işçilerinin sayılarının azalması, düşük eğitimli işçilerin ücretlerindeki azalmalar gelir eşitsizliğinin büyümesine de katkıda bulunmaktadır (DiPrete, Goux ve Maurin 2002). Gelir eşitsizliğinin pozitif kolerasyonlu ölçüsü olan Gini katsayısı, gelişmiş dünyanın her yerinde yükselirken[54] finansallaşmanın en yüksek olduğu Anglo-Saxon ekonomilerinde bu yükseliş daha hızlıdır (Dore 2008). Son dönemdeki finansal ve ekonomik kriz, asimetrik gelir dağılımı nedeniyle toplam talebin toplam arzın altında kalmasından kaynaklanır. Gelir dağılımındaki asimetri, gelir seviyesi düştükçe daha da belirgin hale gelmektedir. Düşük gelir seviyesinde marjinal tüketim eğilimi daha yüksek olduğundan gelir eşitsizliği, top-

---

53 Örneğin ABD'de çalışanlar fakir ülkelerin işçilerinin artan rekabeti ile karşı karşıyadırlar. ABD ekonomisi hâlâ 152 milyon kişiyi istihdam ediyor olsa da ABD'li işçiler, çok düşük ücretlere razı olan fakir ülkelerin işçilerinden kaynaklanan gittikçe şiddetlenen bir tehditle yüz yüze gelmiş durumdadırlar. 2005 yılında ABD'de ortalama saatlik işçi ücreti 16,35 dolar ile 1973'teki 17,66 dolarlık değerinden daha düşüktür. Üstelik bu süreç içinde emek verimliliği %85 yükselmiştir (Pollin 2007).

54 Örneğin reel ücretlerin durgun bu seyir izlediği ve eşitsizliğin artmakta olduğu ABD'de 1970-2006 arasında Gini katsayısı yükseliyor (Mah-Hui ve Hoe Ee 2010).

lam talebin toplam arzın altında kalmasına neden olur (Martins 2010). Bununla birlikte küreselleşmenin dünya genelinde gelir ve servet dağılımına etkisi komplekstir. Çin ve Hindistan gelişmiş ülkelerle aralarındaki farkı kapatıyorlar. Ancak Afrika ile aradaki fark açılıyor. Eşitsizlikteki genel artış küresel talep yetersizliğini destekliyor (Stiglitz 2010: 191).

ABD'li tüketiciler 1990'lardan 2007'ye kadar küresel talebe büyük katkı yaptılar. Çin hanehalkının tüketiminin dünya büyümesine katkısı ise çok sınırlı olmuştur.[55] Hatta öyle ki Çin'in tüketiminin milli gelir içindeki payı 2000'de %46 iken, 2007'de %36'ya gerilemiştir. Yine de Çin büyük cari işlemler fazlası, yüksek yurt içi tasarruf fazlası, potansiyel tüketim kapasitesi ile sürdürülebilir bir küresel talep yaratabilecek ilk aday olma özelliğine sahiptir (Ferry 2010). Son 25 yıldır dünya ekonomisinin temel sürücüsü Amerikalıların tüketimi olmuştur. Ancak son krizle birlikte ABD'nin bu nihai tüketici rolü sorgulanmaya, gelecek on yılın küresel talep kaynağının Çin'in yeni tüketici sınıfı olacağına dair yorumlar yapılmaya başlandı. ABD'de kişisel tasarruf oranı 1980'lerde %10 seviyesinden 2007'de sıfıra kadar düşmüştür. Bu süreçte tüketimdeki büyüme, milli gelirdeki büyümeden daha fazla olmuştur. Bu tüketimin ardındaki yapısal güç, etkili bir orta sınıfın varlığı ve finansal yeniliklerin tüketici kredilerinde artışa izin vermesidir. Hanehalklarının servetleri gelirlerinden daha hızlı büyümüştür. Tahminlere göre 2015 yılında 300 yıldan bu yana ilk defa Asyalı orta sınıf tüketicilerin sayısı Avrupa ve Kuzey Amerika'dakilere eşit olacaktır. Bu günkü trendlerin devam etmesi durumunda 2021 yılında sadece Çin'de 670 milyon orta sınıf tüketici olacaktır. 2009'da 13,6 milyon aracın satıldığı Çin, dünyanın en büyük otomobil[56] ve cep telefonu pazarı olmuştur. İyimser yorumla-

55 Çin ekonomik gelişmesi ve demografisi ile dünya sistemini etkiliyor. Çin'in ucuz ihracatı küresel enflasyonun düşürülmesine yardımcı oluyor. Sermaye malları ve hammaddeye olan arzusu Avustralya, Brezilya, Japonya gibi ülkelerin büyümesini destekliyor (Hung 2008).

56 Sınırlı sayıdaki Çinli ailenin inanılmaz ölçüde servet biriktirdikleri gözlenmektedir. Çin günümüzde Mercedes-Benz gibi arabalar için en büyük pazardır. Çin, dünyanın en hızlı büyüyen ülkelerinden birisi olmakla birlikte, dünyanın en

ra göre bir kuşak içinde, yani 2030 yılına gelindiğinde, Çin'de yaşayan insanların çoğunluğunu fakirler değil orta sınıfa mensuplar oluşturacaktır (Kharas ve Gertz 2010). Gelecekte dünya tüketimini karşılaması beklenen Çin'in bugünkü durumuna baktığımızda biraz farklı bir tablo ortaya çıkıyor. Çin'de kalifiye işçilerin ücretleri artsa da ortalama ücretler emek verimliliğinin hâlâ gerisinde. Ancak kıyı şehirlerindeki ücretler üzerinde oluşmaya başlayan baskı, bazı fabrikaların Vietnam gibi komşu ülkelere veya iç bölgelere taşınmasına neden oluyor. Küresel çaptaki eksik tüketim sorununu çözmesi beklenen Çinliler, 1992'de gelirlerinin %50'sini tüketirken; 2007'de bu oran %36'ya düşmüş durumda. Çin otuz yıldır güçlü büyüyor ama bu büyüme ülkeye yayılmıyor. Gini katsayısı 1978'de 0,32 iken, 2006'da 0,50'ye yükselmiş. Aynı dönemde milli gelirin %57'si işçilere giderken bu oran %37'ye gerilemiş. Artan eşitsizlik özel tüketimin azalmasına neden oluyor. Her ne kadar kıyılardaki kentli işçilerin reel ücretleri yükselse, tüketimleri artsa da toplam çıktıdan aldıkları pay azalmaktadır. Çin'in sosyal harcamalar alanındaki reformları da tüketim yetersizliğini şiddetlendirmiştir. Reformlar sonucu sosyal hizmetler parasallaşıyor. Devlet sağlık, konut ve eğitim alanlarındaki yükümlülüklerinden çekiliyor. Bu durum, tasarruf oranının yüksek olmasına neden oluyor (Mah-Hui ve Hoe Ee 2010).

2001-2007 dönemi Çin'in büyümesi dış talep ve yatırım talebine dayandı. Sabit yatırımlar ve ihracat, büyüme hesaplarının ana faktörleri oldular. Küresel resesyon Çin'in ihracatında bir azalmaya neden olunca, hükümet, sabit yatırımları artırmayı hedefleyen bir plana yöneldi.[57] Bu program kısa dönemde başarılı oldu. Ancak aşırı sabit yatırımlar da bir başka problem

---

eşitsiz toplumlarından biri haline gelmiştir. 2000 sonrasında kentler ile kırsal arasındaki gelir bölüşümü arasındaki fark artmaktadır (Harvey 2007: 142).

57 ABD ve Çin krize güçlü politika yanıtları verdiler. ABD maliye politikası paketi, vergi kesintileri ve transferlere yoğunlaşmışken; Çin milli gelirinin %15'i değerindeki kaynağı altyapı yatırımlarına tahsis etti (Akyüz 2010). Çin 2008'de Obama'dan sonra mali enjeksiyon paketi açıkladı, aslında Çin hükümeti etkin bir sosyal güvenlik hizmeti sağlayabilir; ancak altyapı yatırımlarını tercih etti (Garret 2010).

olmaya aday (Zhu ve Kotz 2010). Bu konuyla bağlantılı olarak küresel durgunluktan çıkış reçetelerinden birisi de Çin'in dış talep yerine iç talebe yönelmesi olarak öne çıkıyor (Rodrik 2009). Ancak hükümet yurtiçi talebi harekete geçirmek istiyorsa sosyal refah sisteminde radikal bir reform yapmalı; çünkü düşük tüketim talebi ve yüksek tasarruf oranlarının birincil nedeni, devletin sağladığı sosyal güvenlik hizmetlerinin çok düşük seviyede olmasıdır (Zheng ve Chen 2009). Aslında Çin'deki düşük tüketimin asıl nedeni de yüksek tasarruf oranı değil, milli gelirin içinde işletme gelirlerinin payı yüksekken hanehalkı gelirlerinin payının çok düşük olmasıdır. 1990'ların sonlarından bu yana ücretlerin ve özel tüketimin milli gelir içindeki oranı birlikte düşmektedir (Akyüz 2010). Mingi Li (2009), 1990'lardaki özelleştirme dalgası ile on milyonlarca kamusal ve kolektif sektör işçisinin işinden olurken kalanların da geleneksel sosyal haklarından mahrum kaldığını anlatır. Kırsal bölgelerde de kamusal sağlık ve eğitim sistemleri çökmüş, yüz milyondan fazla insan dünyanın en büyük yedek ucuz emek ordusu haline gelmiştir.

Öte yandan Çin'in ihracatının çoğunun yabancı şirketler tarafından yönetilmekte oluşu da göz ardı edilmemelidir. Bu şirketler, Çin'de 35 sente üretilen bir oyuncağı zengin bir ülkede 20 dolara satabilmektedirler. Dahası Çin'den ihraç edilen ürünlerin çoğu, başka yerlerde üretilen yüksek değerli bileşenlerin Çin'de monte edilmesine dayanmaktadır. Çin'in Asya'nın geri kalanı karşısındaki açığı, ABD karşısında elde ettiği fazlanın üçte ikisinden fazladır (Tabb, 2006). Bunun anlamı işçi ücretlerinin de dahil olduğu katma değer Çin'de oldukça düşüktür.

Görüldüğü gibi, aşırı birikim –azalan kâr oranları– eksik tüketim kavramlarını günümüz bağlamında ele aldığımızda, söz dönüp dolaşıp Çin'e geliyor. Bu dönemin aynı zamanda kapitalizmin finansallaştığı bir sürece denk geldiğine daha önce değinmiştik. Şimdi finansallaşmanın tarihsel sürecine kısaca göz atıp bunun günümüzdeki versiyonunun Çin ile ilişkisine kısaca değinelim.

Kapitalizmin finansallaşmasının tarihsel döngüleri ve yükselen Çin

Marx *Kapital*'in "birinci cildinin otuzbirinci bölümünde" "Sanayici Kapitalistin Doğuşu" başlığı altında, öncelikle sömürgeciliğin Batı'daki sermaye birikiminde oynadığı rolü ele alır. Bu bölümde kapitalizmin finansallaşmasının 19. yüzyılın çok öncesinde başladığını görürüz.

"Amerika'da altın ve gümüşün bulunması, yerli halkın kökünün kazınması, köleleştirilmesi ve madenlere gömülmesi, Doğu Hint Adalarının yağmalanması, Afrika'nın kara deri ticaretinin av alanı haline getirilmesi kapitalist üretim çağının pembe renkli şafak işaretleriydi... Bu gelişmeler, ilkel birikimin belli başlı adımlarıydı... Bu süreci Avrupalı ulusların ticaret savaşları izler. Bu savaş Hollanda'nın, İspanya'ya başkaldırmasıyla başlar... Çin'e karşı Afyon Savaşı ile sürer... İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, Hindistan'ın politik yönetiminin yanı sıra çay ticaretinin bütün tekelini ele geçirmişti... (Bunun gibi) tekelci şirketler sermaye birikimi için güçlü araçlardı. Sömürgeler tomurcuklanan manüfaktürler için pazar üzerindeki tekel aracılığıyla artan bir birikim sağladı. Avrupa dışında düpedüz talan, köleleştirme ve katillik yoluyla ele geçirilen servet, anayurda taşınarak sermayeye çevrildi. Sömürge sistemini ilk kez tam olarak geliştiren Hollanda, daha 1648 yılında ticari gücün tepe noktasında bulunuyordu... Balıkçılığı, deniz ticaret filosu, manüfaktürleri diğer ülkelerden çok daha ilerideydi... (O dönemde) sınai üstünlük sağlayan, ticari üstünlüktür...

Köklerini daha ortaçağlarda Cenova ve Venedik'te bulduğumuz kamu kredisi, yani devlet borçları sistemi manüfaktür dönemi sırasında Hollanda'da kök saldı ve bütün Avrupa'yı sardı. Kamusal borçlanma, ilkel birikimin en güçlü kaldıraçlarından biri durumuna geldi... (Devlete) Borç verilen meblağ, devlet tahvillerine çevrilmiştir. Böylece yaratılan ve yıllık geliriyle geçinen bir aylaklar sınıfı ile hükümet ve halk arasında aracılık yapan bankerlerin biriken servetlerini bir yana bırakalım, devlet borçlanması bir de anonim şirketlerin her türlü menkul

hizmetler üzerinden yapılan işlemleri, borsa oyunlarının doğmasına yol açmıştır... Büyük bankalar, başlangıçta hükümetler yanında yer alan ve elde ettikleri ayrıcalıklar sayesinde devlete borç verecek duruma gelen spekülatörlerin kurdukları şirketlerdi. Bu nedenle devlet borçlarındaki birikmeyi ölçmenin yolu, gelişmeleri tam anlamıyla 1694 yılında İngiltere Bankası'nın kurulmasından sonra olan bankaların hisse senetlerindeki artışlardır... Parlamento, İngiltere Bankası'na para basma yetkisi verdi. Çok geçmeden bankanın bastığı bu kredi para devlet adına kamu borçlarının faizlerinin ödendiği para haline geldi. Banka yavaş yavaş ülkenin bütün biriktirilmiş madeni servetlerini çeken ve bütün ticari kredinin çekim merkezi halini aldı. Devlet borçları ile birlikte uluslararası bir kredi sistemi doğdu... Venedik soygun sisteminin kötülükleri, Venedik'in çöküşü sırasında büyük paralar ihraç ettiği Hollanda'nın sermaye servetinin gizli temellerinden birini oluşturmuştur. Hollanda ile İngiltere arasında da böyle olmuştur. 18. yüzyılın başında Hollanda manüfaktürleri çok geride bırakılmıştı. Hollanda ticaret ve sanayide ağırlığı olan bir ülke olmaktan çıkmıştı. Bu nedenle 1770-1776 arasında özellikle rakibi İngiltere başta olmak üzere dışarıya büyük miktarda sermaye ikraz etmiştir. Bugün de İngiltere ile ABD arasında aynı şey olmaktadır. Bugün ABD'de ortaya çıkan sermayenin çoğu, daha dün İngiltere'de sermayeleştirilmiş çocuk kanıydı" Marx (2009a, 715-720).

Marx'a göre. Venedik ve Cenova'da 12. ve 14. yüzyılda kurulan kredi kurumları, deniz ticareti ile ona bağlı bulunan toptan ticareti, modası geçmiş tefecilikten ve para işindeki tekelden kurtarmak gereksinmesinden doğmuştur. Bu kent cumhuriyetlerinde kurulan gerçek bankalar, aynı anda, devletin ilerdeki vergi gelirleri karşılığında borç aldığı kamu kredi kurumları halini almışlardır. Braudel de Marx gibi Avrupa kapitalizminin 13. yüzyılda İtalya'da başladığını iddia etmektedir. Bu anlamda endüstriyel devrim, kapitalizmin başlangıcı değil sadece onun çehresini değiştirmiş olan bir aşamadır (Abbeloos ve Vanhaute 2011). Arrighi (2011). "*Uzun 20. Yüzyıl*" adlı kitabının ikinci baskısında, Braudel'in finansal genişleme üzerine gözlemlerini

Marx'ın kredi sistemi ile ilgili gözlemleriyle birleştirdiğini ifade eder. Arrighi de Marx'a benzer bir yaklaşımla, Braudel ve Polanyi'nin teorilerine de dayanarak, kapitalist dünya sisteminin gelişiminin çerçevesini, her biri bir kapitalist hegemonik devlet tarafından baskılanan, dört sistemik birikim çevrimi üzerinden çizmiştir[58] (Postone 2009). Braudel'in ele aldığı Vene-

58 Benzer bir tarihsel dizgeyi. çok daha ayrıntılı bir şekilde ve kapitalist ekonomik sistemin gelişimini dokuz ardışık odağın hikâyesi üzerinden, Attali (2007: 60-126) de kurmuştur. Attali, tüm hegemonik güçlerin gelişmelerinin temelinde yatan teknolojik ilerlemelere de dikkat çeker. Attali'nin dizgesi, 1200-1350 yılları arasında görece olarak feodalizmin dışında kalmış, üretim fazlasına el koyan bir otoritenin olmadığı, burjuvazinin gelişmesi için uygun bir ortamın var olduğu Brugge liman kentine kadar gider. Tarımsal üretimin mekanikleşmesi ile gıda üretiminin sanayileşmesi yolunda ilk adımlar atılırken, başta buğday olmak üzere tarımsal ürünlerin fiyatları düşer. Bu bölgede gücün yerini para, köleliğin yerini ücret ve anıtsal inşaatların yerini yatırımlar alır. Gemilerin rüzgârda kolayca yönlendirilmesini sağlayan dolaplı kıç dümenleri ve ilk dokuma makineleri de bu bölgede ortaya çıkarken, kredi ihtiyacı da hasıl olur; bunun üzerine Avrupa kıtasına dağılmış ve teolojinin faizciliğe izin verdiği tek kesim olan Yahudi cemaatleri geçici bir mekân karşılığında borç vermeye ve bankacılık sistemi kurmaya zorlanırlar. 12. yüzyılın sonunda önemli bir fuar ve ticaret merkezi haline gelen şehir, 14. yüzyılın başlarında kapitalizmin ilk biçiminin odağı haline gelmiştir. İklimin soğumasından vebaya kadar bir dizi nedenden ötürü uzun mesafeli ticaretin yavaşlaması ile kent gerilemeye başlar. Venedik, Almanya'daki gümüş madenlerine yakınlığı, Haçlı Seferlerine katılan gemileri silahlandırmak için kurulan tersaneleriyle 1350-1500 yılları arasında önem kazanır. Avrupa'nın Doğu imparatorluklarından gelen ürünlere ulaşabilmesi için Brugge gibi Flaman limanlarından daha elverişli bir konumdadır ve zamanla kıtanın tüm finans piyasalarını denetleyen bir merkez olur. Bu zengin şehrin finansmanı gittikçe zorlaşırken Türklerin İstanbul'u almaları ile Venedik'in Adriyatik'teki hâkimiyeti tartışmalı hale gelir. 1430'da Karavela adı verilen teknelerin Portekiz'de geliştirilmelerine, Colomb'un, İspanya kralı hesabına Amerika'yı keşfi ile buradan gelen altına rağmen bu bölgede ticaret ve finansı birleştiren bir ekonomik düzen kurulamamıştır. 1500-1560 arasında Alman, İngiliz, Flaman ve Hollanda ürünlerinin, Doğu'dan gelen mallarla ticaretinin yapıldığı Anvers kenti ön plana çıkar. Kumaş boyama teknikleri ile ünlü şehir özellikle borsa ve sigorta sistemi ile bir finans merkezi haline gelmiştir. Kentin ticareti Amerika'dan gelen gümüş üzerinde temellenir. Anvers'in bir başka önemli özelliği, Almanya'da yeniden keşfedilen bir Çin icadı olan hareketli matbaa harflerinin ilk sınai kullanıcısı olmasıdır. Bu gelişme, Latince'nin ve Kilise'nin gücünü sınırlarken yerel diller ve ulusçuluk güçlenir. Din savaşları Hollanda ile İspanya arasındaki deniz ulaşımını sekteye uğratması ve gümüşün değerinin altın karşısında düşmesi, şehrin gerilemesine neden olur; 1550'de Sevilla'da patlak veren borsa vurgunu Anvers'e son darbeyi vurur. 1560-1620 arasında en önemli altın piyasasının yer aldığı Cenova, tek elverişli Akdeniz limanı olarak ön plana çıkar. 14. yüzyılda Kilise'nin izin vermesinden beri ban-

dik'ten, İngiltere'ye kadar kapitalizmin tarihsel sürecini ondan daha önce ortaya koyan Marx, *Kapital*'in üçüncü cildinde, özellikle de İngiltere liderliğindeki 19. yüzyıl kapitalizminin kredi-spekülasyon ilişkileri üzerinde durmuştur.

---

kerliğin, faiz karşılığı borç vermenin yaygınlaştığı şehir, Floransa'nın ticaretini finanse etmektedir ve özellikle muhasebe örgütlenmesinde son derece beceriklilerdir. Cenova, İspanyol egemenliği altına girdikten sonra Avrupa'nın önde gelen finans piyasası olur. İspanya'nın, İngilizlere yenilmesi sonrasında sürüklendiği mali daralma, Cenova'yı da güçten düşürür. Kapitalizmin merkezi bir kez daha Akdeniz'den Atlantik'e kayar. Anvers ve Cenova'dan sonra Amsterdam yükselişe geçer. Tarımsal ürünler ve koyun yetiştiriciliğinin yanı sıra iplik yapımının mekanikleştirilmesi ve kumaş boyama tekniklerinde önemli yeri olan şehir, elde ettiği üretim fazlasıyla 1570'de icat edilen Filinta adı verilen sıra dışı gemilerin inşasını sanayileştirmişlerdir. Askerî ve ticari alanda devasa bir deniz gücü yaratan Hollanda donanması, Baltık'tan, Latin Amerika'ya denizleri denetimi altına alır. Bu deniz gücünün üzerine, borsa, bankacılık, ticaret kumpanyaları ve hisseli şirketler ile bir finansal sistem inşa edilir. Enerji ve gemi yapımı nedeniyle ormanların tükenmesi ile 1775'e doğru inişe geçen savaşlar Kıta Avrupa'sını istikrarsızlaştırmaktadır. Daha önce de örnekleri görüldüğü gibi 1788'deki mali kriz odağın düşüşünü kesinleştirir. Yükselen yeni odak, akarsu enerjisi ile Hindistan'dan getirilen pamuk eğirme işleminin mekanikleştirildiği İngiltere'nin başkenti Londra olur. İngiliz Doğu Hindistan Kumpanyası Hindistan'dan Kuzey Amerika'ya, Güney Asya'ya tüm pamuk üretimini denetlemek üzere harekete geçer. Kolonilerden Bengal'de olduğu gibi milyonlarca insanın açlıktan ölmesi pahasına dayatılan düşük fiyatlarla ucuza ithal edilen hammaddeler, değer eşyalar halinde oralara geri gönderilmektedir. Parlamentonun teşviki ile icat edilen deniz kronometresi ile okyanus aşırı yolculukların süresi kısalır. Hollanda ile yapılan savaşlar sonucunda tüm deniz ticaret yolları kontrol altına alınır. Ülkenin son derece sınırlı ormanlarını deniz gücü için korumak zorunda olması, alternatif enerji kaynağı arayışlarını teşvik eder. Bu amaçla bir Fransız buluşu olan buhar makinesi ile İngilizler topraklarındaki kömürü çıkartmaya başlarlar. Buhar enerjisi 1785'de yeni dokuma makinelerinde, 1814'te ise lokomotifte kullanılır. Böylece dünyanın en büyük deniz gücü kara taşımacılığında da devrim yapacaktır. 1815'te Frankfurt'tan gelen ilk çokuluslu finans kurumu Rothschild Bankası, İngiliz demir çelik sanayisinin, demiryollarının ve metal gövdeli gemi yapımının Avrupa'nın tasarrufları ile finansmanını mümkün kılar. 1850'de bir yandan buhar gücü yelkenin yerini alırken; telgraf, iletişimde bir devrim yaratır. Amerikan İç Savaşı'nın köleliğe son vermesi, İngilizlerin aldıkları pamuk fiyatlarını artırmaya başlar; finans merkezi olan City, Amerika'daki yeni bankalar tarafından tehdit edilmeye başlar. 1882'deki borsa vurgunu, banka iflaslarına neden olur. Yeni bir enerji kaynağı olarak petrol, patlamalı motor ve otomobil, bu üçlü iktidarı Amerika'ya Boston'a taşımıştır. 1880'den itibaren Avrupa'da etkili olan durgunluk, nüfusun beşte birinin; tasarruflarınsa üçte birinin Amerika'ya akmasına neden oldu. 1890'larda ABD ekonomisi otomobil üretimi üzerine yapılanmaktadır. 1907'de hâlâ Fransız otomobilleri dünya piyasasına hâkimdir; ancak 1908-1914 arasında Ford, T modeli araçların seri üretimini geliştirir. Fordist

"1843'te İngiltere, Afyon Savaşı ile Çin pazarını açar. İyimserlik içinde demiryolu yapımına girişilir. Hisse senetleri ilk ödemeleri yapılarak satılmış, geriye kalan ödemeler için krediye başvurulmuştur. Çok çekici yüksek kârlar, mevcut likit kaynakların karşılayabileceğinin çok ötesinde girişimlere yol açmış; Hindistan ve Çin'e avans karşılığı mal gönderme sistemi gelişmiştir. Bu süreç, kaçınılmaz olarak, pazarların malla dolmasına ve çöküntülere neden oldu. 1846'daki kıtlık, İngiltere bankasını dışarıya altın ödemesi yapmak zorunda bıraktı. Kıtlığın ikinci yıla yayılması paniğe neden oldu. Altın çıkışı ile altına dayalı para sisteminde para ve kredi miktarı daraldı. Faizler yükseldi. Aşırı kredi kullanan iş âlemi kötü duruma düştü. İşadamları birer spekülatör gibi demiryolu senetleri al-

---

üretim bantları maliyetleri yarıya düşürür. Birinci Dünya Savaşı'nda Avrupa'nın tükenişi, ABD'nin gücünü iyice pekiştirir. Bununla birlikte üretim maliyetleri ve ücretler verimlilik aleyhine yükselmektedir. 1928'de petrol şirketleri tarafından kurulmuş olan kartelin benzin fiyatlarını artırması, otomobil sektörünü çökertir (Yine bir finansal krizle 1929'da odak, yer değiştirir). 1889'da Tesla'nın icat ettiği elektrik motoru önce iş makinelerinde, Edison ile ise aydınlatmada kullanılmaya başlamıştır. Ardından bu motor asansörleri devreye sokarak gökdelenlerin inşasını mümkün kılar. Dikine kentleşmenin öncüsü New York, artık yeni güç odağı olma yolundadır. Bu süreç şehirleşme ile birlikte kırsal kesimden göçleri de tetikler. Elektrikli ev eşyaları talebi, imalat sanayiini güçlendirir. Tüketimi desteklemek üzere bankacılık, sigortacılık, ve reklam sektörleri de gelişmeye başlar. Aynı zamanda bir finans merkezi haline de gelen New York'un konumu, İkinci Dünya Savaşı tarafından da pekiştirilir. ABD, Yalta sonrasında Ortadoğu petrolü üzerinde de söz sahibidir. Bununla birlikte sosyal devlet harcamaları ve Kore, Vietnam deneyimleri, mali kırılganlığı su üzerine çıkarır. Dış rekabet ve verimlilik azalışı belirginleşir. 1973'de artan petrol fiyatları, enflasyonla birlikte işsizliğin de artmasına neden olur. 1980'lerde ABD, inişin kıyısındadır. Otomobil ve imalat sanayiinde Japonya'nın gerisine düşmüş, dış borçları alacaklarının üzerine çıkmıştır. Bu dönemde Tokyo'nun bir sonraki odak olacağına dair beklentiler arttıysa da yakın zamanda Japonya'nın, özellikle finansal örgütlenme düzeyinde, bunu başaramayacağı ortaya çıkar. Bu sırada yeni bir teknolojik dalga Kaliforniya'da kendisini gösterir. Aslında bu eyalet uzun süredir bilgisayar teknolojisinin geliştirildiği yerdir. 1980'lerden itibaren bu teknolojiler, finans hizmetlerinin sınaileşmesini sağlar. Bu devrim de daha öncekiler gibi kendi tüketim nesnelerini yaratır: Kişisel bilgisayarlar, cep telefonları ve İnternet. İnternet, finansal hizmetlerin gelişimini de hızlandırır. Öte yandan finansallaşma, bu son odak için bazı riskleri de taşımaktadır. ABD finans sistemi, sanayinin erişemeyeceği verimlilikler gerektirmektedir. Bu nedenle işletmeler, kazandıkları paraları kendi faaliyet alanlarında yatırıma çevirmek yerine finans sektörüne ödünç vermektedirler. Bundan dolayı, başta otomobil ve imalat sanayi gerilemektedir.

mak için dolaşarak sermayelerinin büyük kısmını buraya bağlamışlardı. Kendi işleri için gereken sermayeyi de, demiryolu senetlerini karşılık göstererek, %8 gibi yüksek bir orandan piyasadan borçlandılar İş aleminin finansal kırılganlığı artmıştı. Öte yandan büyük sermaye yatırımlarının, dengeyi ve sektörler arası orantıyı bozmak üzere olan etkisi de söz konusuydu. Başlangıçta demiryolu yatırımlarının bankacılık üzerindeki etkileri olumluydu. Bankaların elinde demiryolu parası birikiyordu. Fakat demiryolu şirketleri dev harcamalara girişince bankalardaki paralarını hızla çektiler. Önce aşırı risklere girişmiş firmalar batar. İflaslar sağlam bankalara da bulaşır. İşadamları, sermayelerini yaptıkları işlerden demiryollarına aktardıkları ancak gene de işlerini sürdürmek istedikleri için, 1844'te kredilerde genişleme oldu. Önce bunlar gerektiğinde demiryolu hisselerini kârla satabileceklerini... 1847'de demiryolu sahtekârlığı ve Doğu Hint Kumpanyası bonoları üzerindeki spekülasyonun patlaması, bir para krizi yaratır. Sanayici ve tüccarların hammadde fiyatlarına yönelik spekülatif alımları söz konusudur" (Marx, 2003, 358-447).

Marx ve Engels, 1847 krizini açıklarken, parasal özelliklerinin yanı sıra İngiltere'nin demiryolu yatırımlarına[59] ve 1843-45 yıllarındaki zenginliğin spekülatif hayecanından kaynaklanan aşırı ithalata dikkat çekerler. Bütün bunlar bir aşırı üretim krizinin özellikleridir (Tabb 2010).

Braudel, sermayenin aşırı birikmesine tepki olarak finansallaşmanın, kapitalizmin sanayicilikle ilintili hale gelmesinden çok önce Avrupa ekonomisinde göze çarpan bir olgu olduğunu iddia eder (Arrighi 2008: 237). Braudel Hollandalıların Avrupa'nın bankerleri olmak üzere 1740'larda ticaretten ellerini çekmelerinin, dünya sistematik eğiliminin tipik özelliği olduğunu ileri sürer. Braudel (2004: 204-232) Amsterdam'ın yükse-

59 19. yüzyılın en dramatik küresel çöküşü 1873'de gerçekleşmiştir. İngiliz ve Kıta Avrupa'sının yatırımcıları ABD ve Latin Amerika'daki demiryollarına spekülatif yatırımlar yapmışlardı. Alman ve Avusturya emlak piyasalarında oluşan spekülatif köpüğün patlamasını Viena, Amsterdam ve Zürih borsalarının çöküşü izlemişti (Roubini 2011).

lişini ve gerileyişini anlatırken, Hollanda'nın antrepoları sayesinde deniz ticaretinde elde ettiği hâkimiyetinin önceleri Hollandalıları Avrupa'nın tümüne ucuza kredi veren tüccarlar haline getirirken, bu ucuz kredilerin **spekülasyonu** da teşvik ettiğini anlatıyor. Hollanda'nın ticaretteki başarısı, paradoksal olarak onu sıkıntıya sokan fazlalıklara neden olmuştur. Bu fazlalıklar ticaret kredileri olarak dağıtılmanın yanında ülkelere de borç olarak verilmiştir. 16. yüzyılda Cenova nasıl aşırı bollukta bir sermaye döneminden sonra, krallara borç veren bir mali sistemi yönetmeye başlamış, 70 yıl boyunca Avrupa finansını egemenlikleri altında tutmuşlar ve yavaş yavaş aktif ticari hayattan kopmuşlarsa; Hollandalılar da sanki bir rantiye spekülatör hayatı yaşamak üzere harika antrepo ticaretini bırakmış ve onu İngiltere'ye kaptırmışlardır. Hollanda, 1760 sonrasında, peş peşe bunalımlar yaşamıştır. Hollandalılar'dan sonra sırayı Britanyalılar almış, sanayi devriminin aşırı miktarda parasal sermaye yarattığı dönemde, 1873-1896 yılları arasındaki buhranda aynı eğilim tekrarlanmıştır. Arrighi'ye (2005b) göre, Fordizm-Keynesyenizm sonrasında 1970'lerden bu yana, ABD[60] kapitalizmi de benzer bir yörüngeyi izlemektedir.

Kredi sisteminde meta ticareti ve üretimine kıyasla daha kârlı fırsatlar yaratan koşullar söz konusuysa paranın metalara dönüşümü devresi, Marx'ın öngördüğü gibi, hepten atlanabilir. *Arrighi* (2000), Braudel'in kapitalizmin tarihsel sürecinde ön plana çıkan üç finansal merkezi olarak tanımladığı Cenova, Amsterdam (Hollanda) ve Londra'ya (İngiltere) ABD'yi de ilave ederek, bu kapitalist merkezlerin bir maddi genişleme süreciyle birlikte yükseldiklerini ve ardından bir mali genişleme so-

60 Braudel (2004: 546), 1979'da Amerikan ekonomisinin ABD'nin güneyine ve batısına doğru kaydığını söylerken Attali'ye referans vererek, dünyanın merkezinin Atlantik'ten Pasifik'e kaymasının bir ABD-Japonya eksenini gündeme getirdiğini ifade etmekteydi. Henüz Japonya'nın uzun bir durgunluk sürecine gireceğine dair belirtilerin bulunmadığı ve Çin tempolu büyüme sürecinin başlarında olduğu bu dönemde bu yorum, gelecekle ilgili olağan bir beklentiyi yansıtıyordu. Nitekim Attali (2007: 135-137), 2006 yılında yazdığı kitabında, Çin'in gelecekte Japonya ve ABD'nin aleyhine Asya'nın en büyük yatırımcısı haline geleceğini; Japonya'nın ise yaşlanmaya ve gerilemeye devam edeceğini ifade etmektedir.

nunda geriledikleri sonucuna varır. Bu merkezler zaman içinde reel (maddi) üretimdeki kâr oranlarının azalmasından kaynaklanan bunalımı atlatmak için finansal araçlara yönelirler. Ancak bu finansal gelişme, kapitalist merkezin (hegemonyanın) gerilemesi ve gücünü kaybetmesi ile sonuçlanır. Arrighi, kapitalist dünya ekonomisinin bütün maddi genişlemelerinin, yine bu genişleme tarafından ortadan kaldırılan bir yapıya dayandığını iddia eder.

Arrighi ve Silver'e göre (1999: 30-31) finansal genişleme, birbirleriyle bir tamamlayıcılık ilişkisi içinde olan iki eğilimle ortaya çıkar: sermayenin aşırı birikimi ve hareketli sermaye için ekonomik birimler arasındaki yoğun rekabettir. Hegemonik kriz de üç ayrı, ama yakından ilişkili süreç tarafından tanımlanır: Ekonomik birimler arasında yoğunlaşan rekabet, sosyal çatışmaların tırmanması ve gücün yeni bir konfigürasyonunun ortaya çıkmasıdır. Hegemonik gücün Hollanda'dan İngiltere'ye ve İngiltere'den ABD'ye geçişinde bu üç sürecin farklı kombinasyonları belirlenebilir. Arrighi ve Silver (1999) kitaplarını yazdıkları dönemde ABD hegemonyasının da bir kriz içinde olduğunu, ancak yeni gücün nerede ortaya çıkacağının henüz kesin olmadığını vurgulayıp bu üç hegemonya krizinin de modern dünya sisteminin kapitalist doğasının göstergesi olan sistem genelindeki finansal genişlemenin özelliklerini gösterdiğine dikkat çekiyor. Öte yandan, yine Arrighi'ye (2005a) göre, sermaye fazlasının olgun merkezlerden gelişmekte olan merkezlere doğru yeniden tahsis edildiği bu geçişlerden en az ikisinde (Hollanda'dan İngiltere'ye ve İngiltere'den ABD'ye) savaşların da kritik bir rolü olmuştur.

Kendisini Marx ve Braudel arasında konumlandıran (Wieviorka 2011) Wallerstein (2011), 1945-1970 döneminin kapitalist dünya ekonomisindeki en genişlemeci dönem olduğunu; ancak 1970'lerden itibaren kapitalistlerin ilgilerini üretim alanından finansal alana kaydırdıklarını; dünya sisteminin, tarihinin en yoğun spekülatif balonlar evresine girdiğini ve borçluluk oranlarının da arttığını ifade eder. Wallerstein, 1997 Asya borç krizini ve 2008 ABD konut balonu patlamasını, 1970'ler-

den bu yana yaşanan borç krizinin aşamaları olarak değerlendirir. Hollanda ve İngiltere merkezli dünya sistemlerinin yıkılış aşamasında, agresif yeni bir gücün ortaya çıkması söz konusuydu. Arrighi'ye göre (2011) yakın gelecekte ABD merkezli dünya sistemini yıkacak bir güç görünmemektedir ve ABD, İngiltere'ye göre düşen hegemonyasını sömürücü güce çevirme konusunda daha yeteneklidir. Çin'in günbegün yoğunlaşan üretim kapasitesiyle dünyanın atölyesi haline gelmesi, küresel sermaye birikimi sürecinde coğrafi bir kaymaya neden olmaktadır. İngiltere ve ABD'nin yükseliş hikâyeleri gösterir ki sermaye birikiminin yeni bir merkezinin hesapsız büyümesi 1772-73'de İngiltere'de veya 1929'da ABD'de olduğu gibi her zaman şiddetli bir ekonomik krize neden olur; ta ki kendi yeni sosyal, ekonomik ve politik düzenini, genişleyen birikim düzenini yönetmek üzere kuruncaya kadar. Bu anlamda, içinde bulunduğumuz kriz-durgunluk dönemi ertesinde, pek çok potansiyel sorununa rağmen Çin'in, birikimin yeni merkezi olarak yükselmesi ciddi bir olasılıktır. Bununla birlikte Arrighi (2009), Çin'in yeni hegemon olması halinde ekonomi kartını ABD, İngiltere ve Hollanda'nın kullandığından çok daha fazla kullanacağını; askerî gücünün, ekonomik gücüne oranla daha az önemli olacağını vurgulamaktadır.

Kapitalizmin 1970'lerde başlayan finansallaşma süreci, günümüzde bir finansal kriz ve ekonomik durgunluk dönemi ile kesintiye uğramıştır. Sistemin dinamiklerinin bundan sonra nasıl evrileceği konusunda ise önemli aktörlerden birisi Çin olacaktır.

Yazarlar Hakkında

SEVİNÇ ORHAN Pamukkale Üniversitesi İktisat Bölümü'nde öğretim üyesidir. Makro iktisat kuramları, parasal şoklar, parasal aktarım mekanizmaları, küresel finansal piyasalar, finansal istikrarsızlık ve kriz kuramları, iktisadi düşünceler ve iktisatta yöntem üzerinde çalışmaktadır. Halen çalışmalarını makro konsensus, heterodoks iktisat ve post keynesyen iktisat kuramları üzerinde sürdürmektedir.
ssevincorhan@hotmail.com

SERHAT KOLOĞLUGİL 2003 yılında, Boğaziçi Üniversitesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Politik iktisat alanında yüksek lisansını ve sonrasında doktorasını Kaliforniya Üniversitesi Riverside Kampüsü İktisat Bölümü'nde tamamladı. İktisat felsefesi, iktisadi düşünce tarihi, uluslararası politik iktisat ve dijital ekonomi alanlarında çalışmaktadır. Halen FMV Işık Üniversitesi İktisat Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.
kologlugil@gmail.com

ALTUĞ YALÇINTAŞ 1998 yılında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nden mezun oldu. Aynı yıl aynı bölümde araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladı. 2009 yılında, Rotterdam'daki Erasmus Üniversitesi'nde doktorasını tamamladı. 2011-2012 akademik yılında Cambridge Üniversitesi'nde dokto-

ra sonrası araştırmacı olarak çalıştı. Halen Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi İktisat Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapıyor. İlgi alanı iktisadi analiz tarihi ve iktisat felsefesidir.
http://ayalcintas.blogspot.com/
altug.yalcintas@politics.ankara.edu.tr

ALP YÜCEL KAYA Orta Doğu Teknik Üniversitesi İktisat Bölümü lisans ve yüksek lisans mezunu. *Ecole des hautes études en sciences sociales*'de (Paris) yüksek lisans ve doktora (2005) yaptı. 2006'dan bu yana İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde öğretim üyesidir. Araştırma ve çalışmaları, iktisadi düşünce tarihi ve karşılaştırmalı tarih alanlarında tarımsal dönüşüm ve mülkiyet ilişkilerinin çatışmalı dünyasına yoğunlaşmıştır.
http://160.75.20.132/itb/kayaa/
alp.kaya@itu.edu.tr

HÜSEYİN ÖZEL Hacettepe Üniversitesi İktisat Bölümü'nde öğretim üyesidir. İlgi alanları arasında, iktisadi düşünce tarihi, politik iktisat, iktisatta yöntem ve sosyal teori bulunmaktadır. *Piyasa Ütopyası* (BilgeSu, 2009) adlı kitabın yazarıdır.
http://yunus.hacettepe.edu.tr/~ozel/
ozel@hacettepe.edu.tr

RAGIP EGE Strasbourg Üniversitesi, Ekonomi ve İşletme Bilimleri Fakültesi'nde profesör. Araştırmalarını CNRS'e bağlı *Bureau d'economie théorique et appliquée* - BETA ("Kuramsal ve Uygulamalı Ekonomi Bürosu") adlı laboratuvarda sürdürmektedir. Çalışmalarını iktisadi düşünce tarihi alanında, özellikle 18. ve 19. yüzyıl iktisatçıları ve düşünürleri üzerinde yoğunlaştırmıştır. Soruşturmalarında uyguladığı yöntem, metin çözümlemesi yöntemidir. Son çalışmalarının konularından bazıları Hegel'in siyasal felsefesinde iktisadi boyutun konumu, Rawls'un adalet kuramı, tektanrılı dinlerde faizin yasaklanması, Marksizmin doktrinleşmesinde Engels'in rolü konularıdır.
ragip.ege@gmail.com

OZAN İŞLER 1981 yılında, Bursa'da doğdu. Lisans eğitimini Yale Üniversitesi'nde aldıktan sonra (2003) yüksek lisans (2006) ve doktorasını (2009) California Üniversitesi'nin Riverside Kampü-

sü'nde tamamladı. Türkiye'deki düşünsel ortamı tanımak ve bu sürece katkıda bulunmak için 2010 yılında ülkeye dönen yazar, halen Doğuş Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. İktisat felsefesi ve yöntembilimi, politik iktisat, iktisadi düşünce tarihi ve mikroekonomi alanlarında çalışmaktadır.
oisler@dogus.edu.tr

METİN ARSLAN İTÜ İnşaat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra ABD'de altyapı sistemleri planlama/yönetim ve ekonomik etkileri üzerine mühendislik ve ekonomi doktora çalışmaları yaptı. Mantık ve Bilimsel Yöntem, Fizik/Sosyal Bilim Felsefesi, Sistem Analizi/Akışkanlar Mekaniği dersleri verdi ve ekonomik modeller ve ülke riski konulu danışmanlık yaptı. 1994-2007 döneminde Hacettepe İktisat Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Kalkınma Bakanlığı'nda halen politika danışmanlığı görevini sürdürmektedir. İlgi alanları ve interdisipliner çalışmaları arasında iktisadi düşünce, sosyal/fizik bilim/matematik/mantık felsefesi ve metodolojisi, modelleme, yeni yükselen paradigmalar ve postmodern tartışmalar var.
metin.hoca@gmail.com

METİN SARFATİ Marmara Üniversitesi'nde Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde iktisadi düşünce tarihi okutmaktadır. Çalışmalarını iktisat felsefesi, moral felsefe ve iktisadi etik üzerine yoğunlaştırmıştır.
http://metinsarfati.com/
metin.sarfati@marmara.edu.tr

KAAN ÖĞÜT İstanbul Teknik Üniversitesi Matematik Mühendisliği Bölümü'nden mezundur. Yüksek lisans ve doktorasını Yıldız Teknik Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde yapmıştır. Bahçeşehir Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmakta; Matematik, Lineer Cebir, Diferansiyel Denklemler ve Dinamik Ekonomik Modellere Giriş ve İleri Makro Ekonomi dersleri vermektedir. Dinamik ve nonlinear makroekonomik modellerin yanı sıra, iktisadın fizik ve matematik ile etkileşimleri üzerine çalışmaktadır.
kaan.ogut@bahcesehir.edu.tr

KAYNAKÇA

Abbelos, Jahn-Frederik ve Vanhaute, Eric. 2011. "Cutting the Gordian Knot of World History" *American Sociological Association* 17 (1): 89-106.

Aberdam, Serge. 1982. *Aux origines du code rural: 1789-1900: un siècle de débat.* Paris: INRA.

Adda, Jacques. 2002. *Ekonominin Küreselleşmesi.* Çev. Sevgi İneci. İstanbul: İletişim Yay.

Addison, Tony. 2006. "International Finance and the Developing World". UNU-WIDER. Research Paper No.09.

Aksu, İnayet. 2008. "Hukuk ve Özne: Özne Kategorisinin Materyalist Bir Tanımı İçin Giriş" *Teori ve Politika* 46: 95-107.

Akyüz, Yılmaz. 1980. *Sermaye Bölüşüm Büyüme.* Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları. No:453.

Akyüz, Yılmaz. 2010. "Global Economic Prospects" *South Centre Research Papers No.26*

Akyüz, Yılmaz; Flassbeck, Heiner ve Kozul-Wright, Richard. 2006. "*Globalization Inequality and the Labour Market*" İçinde: Ayhan Köse, Fikret Şenses, Erinç Yeldan (der.). *Neoliberal Globalization as New Imperialism: Case Studies on Reconstruction of the Periphery.* New York: NOVA Science.

Alexander, S. 1940. "Mr Keynes and Mr Marx" *The Review of Economic Studies* 7 (2):123-135

Allen, Franklin ve Gale, Douglas. 1992. "Stock-Price Manipulation" *The Review of Financial Studies* 5 (3): 503-529

Althusser, Louis. 1971. "Ideology and Ideological State Apparatuses" İçinde: *Lenin and Philosophy.* London (Tıpkıbasım için bkz. http://www.marxists.org/reference/archive/althusser/1970/ideology.htm, Erişim tarihi Mayıs 2012).

Althusser, Louis. 1973. "'Sur le jeune Marx' (*Questions de théorie*)" İçinde: *Pour Marx.* François Maspéro: 46-83.

Althusser, Louis ve Balibar, Etiennne. 1975. *Reading Capital.* London: NLB.

Althusser, Louis ve Balibar, Etiennne. 1978 [1968]. *Lire le Capital. Cilt 1.* François Maspéro.
Anderson, Kevin B. 1998. "Uncovering Marx's Yet Unpublished Writings" *Critique* 30/31: 179-197.
Appelbaum, Richard. 1978. "Marx's Theory of the Falling Rate of Profit: Towards a Dialectical Analysis of StructuralSocial" *American Sociological Review.* 43 (1): 67-80.
Archer, Bill. 2000. "Global Aging Crisis". Subcommittee on Social Security of Committee on Ways and Means House of Representatives. One Hundred Sixth Congress. second session. (4).
Arendt, Hannah. 1974. *Vies politiques.* Paris: Gallimard.
Argitis, George. 2003. "Finance Instability and Economic Crisis: The Marx, Keynes and Minsky Problems in Contemporary Capitalism". Paper presented in the Conference 'Economics for the Future', Celebrating 100 Years of Cambridge Economics. 17-19 September 2003. Cambridge, UK.
Aristoteles. 1968. *Politique.* Fransızca çeviri (Yunanca metinle birlikte): J. Aubonnet. Ed. "Les belles lettres". Livres I et II.
Arrighi, Giovanni. 2000. *Uzun 20. Yüzyıl*, Çev. Recep Boztemur. İmge Kitabevi.
Arrighi, Giovanni. 2005a. "Hegemony Unravelling - I". *New Left Review.* 32. (Mart/Nisan).
Arrighi, Giovanni. 2005b. "Hegemony Unravelling - II". *New Left Review.* 33. (Mayıs/Haziran).
Arrighi, Giovanni. 2008. *Adam Smith Pekin'de.* Çev. İbrahim Yıldız. Ankara: Yordam Kitap.
Arrighi, Giovanni. 2010. *Postscript to the Second Edition of the The Long Twentieth Century.* London and New York: Verso.
Arrighi, Giovanni ve Silver, B. 1999. *Chaos and Governance in the Modern World System.* University of Minnesota Press.
Arslan, Metin. 2006a. "Karmaşıklığın Bilimi, Postmodern Söylem ve Yükselen Paradigmaların Metafizik Arkaplanı: Kaos, Gödel Sonrası Matematik, Fuzzy Mantık, Sanal Gerçeklik ve Gaia Hipotezi - Ortak Lisan ve Kategorik Değişimi Araştırmak" *Kaos ve Karmaşık Sistemler: I. Disiplinlerarası Kaos Sempozyumu.* Uluslararası Katılımlı. 12-13 Mayıs, İstanbul.
Arslan, Metin. 2006b. "Deterministik ve Kaotik Sistemlerde Kararlılık ve İndeterminizm arasındaki Trade Off İlişkisi" *Kaos ve Karmaşık Sistemler: I. Disiplinlerarası Kaos Sempozyumu.* Uluslararası Katılımlı. 12-13 Mayıs, İstanbul.
Arslan, Metin. 2008. "Modelleme ve Yeni Yükselen Paradigmalarla Başlayan Farklılaşma: Kaos, Gödel Sonrası Matematik, Fuzzy Mantık, Sanal Gerçeklik ve Gaia Hipotezi ve Postmodern Bilim Söylem" *Bilimde Modern Yöntemler Sempozyumu, BMYS 2008.* 15-17 Ekim, Eskişehir.
Arslan, Metin. 2011a. "İktisadi Okulların Felsefi Kökenleri ve Çoğulculuk" İçinde: Ozan İşler ve Feridun Yılmaz (der.). *İktisadı Felsefeyle Düşünmek.* İstanbul: İletişim Yay.: 59-69.
Arslan, Metin. 2011b. "İktisatta Yeni Yaklaşımlar, Heterodoks İktisat ve Yapıçözüm: Karmaşıklığın Bilimi ve Postmodern Bilim Söylemi Bağlamında Bir Değerlendirme" İçinde: Ercan Eren ve Metin Sarfati (der.). *İktisatta Yeni Yaklaşımlar.* İstanbul: İletişim Yay.: 47-57.

Artus, Patrick. 2010. "A Marxist Interpretation of the Crisis". *Natixis Economic Research Paper.*

Attali, Jacques. 2007. *Geleceğin Kısa Tarihi.* Çev. Turhan Ilgaz. Ankara: İmge Kitabevi.

Avi-Yonah, Reuven. 2000. "Globalization, Tax Competition, and The Fiscal Crisis of the Welfare State". *Harvard Law Review.* 113 (7): 1573-1676.

Aydınonat, Emrah ve Kara, Mine (der.). 2010. *Görünmez Adam Smith.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Basu, Deepankar ve Vasudevan, Ramaa. 2011. "Technology, Distribution and the Rate of Profit in the US Economy". *PERI Working Paper.*

Bataille, Georges. 1991. *The Accursed Share: An Essay on General Economy, Vol. 1: Consumption.* Zone Books.

Batra, Kshitij. 2006. "Globalization and Inflation". *Adam Smith Institute Report.*

Baudrillard, Jean. 1981. *For a Critique of The Political Economy of The Sign.* St. Louis: Telos Press.

Bauer, Bruno. 1843. "L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujour d'hui à devenir libres" İçinde: K. Marx. 2006. *Sur la Question Juive.* Paris: La Fabrique Éditions.

Bauwens, Michel. 2005. "The Political Economy of Peer Production" İçinde: Arthur Kroker and Marilouise Kroker (der.). *1000 Days of Theory.* http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=499 (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Bean, Charles. 2006. "Globalisation and Inflation" *Bank of England Quarterly Bulletin.* Winter.

Becker, Sebastian. 2007. "Global Liquidity Glut and Asset Price Inflation", *Deutsche Bank Research Paper.*

Bell, Peter ve Cleaver, Harry. 1982. "Marx's Crisis Theory as a Theory of Class Struggle". *Research in Political Economy* 5:189-261.

Benkler, Yochai. 2006. *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom.* New Haven and London: Yale University Press.

Bensaid, D. 2006. "Zur judenfrage: Une critique de l'émancipation politique" İçinde: K. Marx. *Sur la question juive.* Paris: La Fabrique Éditions.

Bensaid, Daniel. 2007. *Les dépossédés, Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres.* Paris: La Fabrique Éditions.

Berg, Peter A. J. van den. 2006. *The Politics of European Codification, A History of the Unification of Law in France, Prussia, the Austrian Monarchy and the Netherlands.* Groningen: Europa Law Publishing.

Bhaskar, Roy. 1975. *A Realist Theory of Science.* Leeds Books.

Bhaskar, Roy. 1989. *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of The Contemporary Human Sciences.* 2nd edition. Harvester Wheatsheaf.

Bhaskar, Roy. 1994. *Plato etc. The Problems of Philosophy and their Resolution.* London: Verso.

Blanchard, Olivier. 2003. *Macroeconomics.* 3nd Edition. Prentice Hall.

Borino, Claudio ve Filardo, Andrew. 2007. "Globalisation and Inflation: New Cross-Country Evidence on the Global Determinants of Domestic Inflation". *BIS Working Papers* 227.

Bottigelli, Emile. 1957. "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya Yazılan SUNUŞ" İçinde: K. Marx. 1993 [1859]. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.* (Çeviren: Sevim Belli) Ankara: Sol Yayınları.

Bourel, D. 2004. *Moses Mendelssohn et la naissance de juaïsme moderne*. Gallimard.
Braudel, Fernand. 2004. *Maddi Uygarlık. Dünyanın Zamanı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi.
Braun, Carlos Rodriguez. 1987. "*Capital*'s Last Chapter" *History of Political Economy* 19 (2): 299-310.
Breckman, Warren. 1999. *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory, Dethroning the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
Brenner, Robert. 2000. "The Boom and the Bubble" *New Left Review*. (Kasım/Aralık): 5-43.
Brenner, Robert. 2004. "New Boom or New Bubble". *New Left Review*. (Ocak/Şubat): 57-100.
Brenner, Robert. 2006. *The Economics of Global Turbulence: the Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945-2005* . Imprint London; New York: Verso.
Brenner, Robert. 2007. *Ekonomide Hızlı Büyüme ve Balon*. Çev: Bilge Akalın. İletişim Yayınları.
Brenner, Robert. 2009a. "Overproduction not Financial Collapse is the Heart of the Crisis: the US, East Asia, and the World". *The Asia Pacific Journal*. 6-1-09 (Şubat)
Brenner, Robert. 2009b. "What is Good for Goldman Sachs is Good for America The Origins of the Current Crisis". Other Recent Work, Center for Social Theory and Comparative History. Institute for Social Science Research. UC Los Angeles.
Brenner, Richard ve Pröbsting, M. 2011. *Marksist Kriz Teorisi ve Kredi Krizi*. Çev. Senem Çakmak Şahin, Aslı Şen Taşbaşı. Yordam Kitap.
Buck, A.R. 1995. "Property, Aristocracy and the Reform of the Land law in Early Nineteenth Century England" *The Journal of Legal History* 16 (1): 63-93.
Caballero, Ricardo; Farhi, Emanuel ve Hammour, Mohamad. 2004. "Speculative Growth: Hints From US Economy". *NBER Working Paper Series 6.*
Camacho, Carlos ve Nieto, Jose Antonio. 2009. "The Globalisation of Financial Capital, 1997-2008". *Research on Money and Finance. Discussion Paper* No 6.
Cantor, Norman F. 1991. *Inventing the Middle Ages*. New York: Quill William Morrow.
Chamley, Paul. 1963. *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*. Annales de la faculté de droit et des sciences politiques et economiques de Strasbourg XII, Librairie Dalloz.
Chancellor Edward, 2007. *Şeytan Sofrası: Finansal Spekülasyonlar Tarihi*, Çev. Neşenur Domaniç, Scala Yayıncılık.
Cohen, Paul J. 1963. "The Independence of the Continuum Problem" *Proceedings of the National Academy of Sciences* 50.
Colletti, Lucio. 1972. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. Çev. J. Merrington and J. White. New York: Monthly Review Press.
Collins, Randall. 1998. *Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Conner, Jeffrey K. 2003. "Artificial Selection: A Powerful Tool for Ecologists" *Ecology* 84 (7): 1650-1660.

Cooper, Richard. 2006. "Almost a Century of Central Bank Cooperation" *BIS Working Papers* No: 198

Cornu, Auguste. 1958. *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur Œuvre, du libéralisme démocratique au communisme, la "Gazette Rhénane", les "Annales franco-allemandes", 1842-1844.* Paris: Presses universitaires de France.

Costabile, Lilia. 2007. "Current Global Imbalances and the Keynes Plan". *Political Economy Research Institute Working Paper Series.* No.156.

Cullenberg, Stephen; Amariglio, Jack ve Ruccio, David. 2001. *Postmodernism, Economics, and Knowledge.* London and New York: Routledge.

Çelik, Nur Betül. 2005. *İdeolojinin Soykütüğü: Marx ve İdeoloji.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Dancy, Jonathan. 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology.* Oxford: Basil Blacwell.

Davidson, Paul. 2009. *The Keynes Solution: the Path to Global Economic Prosperity.* Palgrave Macmillan.

Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix. 1977, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia.* New York: Viking Press.

De Long, Bradford, Magin, Konstantin. 2006. "A Short Note on the Dot-Com Bubble", *NBER Working Paper Series* 12011.

Derrida, Jacques. 1978. *Writing and Difference.* Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination.* London: Athlon Press.

Derrida, Jacques. 2001 [1994]. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International.* New York and London: Routledge. [Türkçesi: *Marx'ın Hayaletleri.* Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.]

Descartes, Rene. 2000. *Discours de la méthode.* GF Flammarion.

Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs, and Steel.* New York: Norton.

Diamond, Jared. 2002. "Evolution, Consequences and Future of Plant and Animal Domestication" *Nature* 418: 700-707.

DiPrete, Thomas; Goux, Dominique ve Maurin, Eric. 2002. "Internal Labor Markets and Earnings Trajectories in the Post-Fordist Economy", *Social Science Research*, 31:175-196

Diquattro, Arthur. 2011. "MEGA^2 and the New Marx Scholarship" *Science and Society* 75 (2): 262-266.

Dobb, Maurice. 1973. *Theories of Value and Distribution since Adam Smith: Ideology and Economic Theory.* London: Cambridge University Press.

Dore, Ronal. 2008. "Financialization of the Global Economy". *Industrial and Corporate Change.* 17(6):1097-1112

Dornbusch, Rudiger, Fischer, Stanley, Startz, Richard. 2004. *Macroeconomics*, 9th Edition, Mc Graw Hill.

Draper, Hal. 1977. *Karl Marx's Theory of Revolution.* New York: Montly Review Press.

Dumenil, Gerard ve Levy, Dominique. 2004. "The Real and Financial Components of Profitability. *Review of Radical Political Economics* March 36 (1): 82-110.

Dumenil, Gerard ve Levy, Dominique. 2005. "Costs and Benefits of Neoliberalism: A Class Analysis". Financialization and the World Economy, Ed: Gerald Epstein, Edward Elgar.

Dumenil, Gerard ve Levy, Dominique. 2009. *Kapitalizmin Marksist İktisadı*. Çev: Selin Pelek. İletişim Yayınları.

Dumenil, Gerard ve Levy, Dominique. 2011. *The Crisis of Neoliberalism*. Harvard University Press.

Duménil, Gérard; Löwy, Michael ve Renault, Emmanuel. 2009. *Lire Marx*. Paris: Presses universitaires de France.

Durkheim, Emile. 1976. *The Elementary Forms of The Religious Life*. London: Allen & Unwin.

Dyer-Whiteford, Nick. 1999. *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism. Urbana:* University of Illinois Press.

Dymski, Gary ve Isenberg, Dorene. 1998. "Housing Finance in the Age of Globalization: From Social Housing to Life-cycle Risk" İçinde: D. Baker, G. Epstein, P. Pollin (der.). *Globalization and Progressive Economic Policy*. Camrbridge: Cambridge University Press: 163-94.

Eagleton, Terry. 1996. *İdeoloji*. Çev. M. Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ege, Ragıp. 1993. "Medine Vesikası mı Hukuk Devleti mi?" *Birikim* 47: 21-39.

Ege, Ragıp. 1999. "The New Interpretation of Steuart by Paul Chamley" İçinde: R. Tortajada (der.). *The Economics of James Steuart*. Routledge: 84-101.

Ege, Ragıp. 2000. "Marx contre Proudhon: pour une attitude analytique en histoire de la pensée economique" İçinde: Pierre Dockès *vd.* (der.). *Les traditions économiques françaises: 1848-1939*. Paris: Editions du CNRS.

Ege, Ragıp. 2004. "Aristote et Marx: d'un concept de valeur à un autre" İçinde: *Économies et sociétés* "histoire de la pensée économique". Cahiers d'Isméa, PE, n°35, 8-9: 1409-1430.

Ege, Ragıp. 2005a. "L'agent économique dans la philosophie du droit hégélienne" *Cahiers d'economie politique*, "histoire de la pensée économique". L'Harmattan, Printemps: 87-102.

Ege, Ragıp. 2005b. "Diyalektik" İçinde: A. Cevizci (der.). *Felsefe Ansiklopedisi*. Ebabil Yayınları. Cilt 4: 576-591.

Ege, Ragıp. 2005c. "Dolayım" İçinde: A. Cevizci (der.). *Felsefe Ansiklopedisi*. Ebabil Yayınları. Cilt 4: 690-697.

Ege, Ragıp. 2007. "Ekonomi" İçinde: A. Cevizci (der.). *Felsefe Ansiklopedisi*. Ebabil Yayınları. Cilt 5: 236-264.

Ege, Ragıp. 2008. "Ludwig Feuerbach" İçinde: A. Cevizci (der.). *Felsefe Ansiklopedisi*. Ebabil Yayınları. Cilt 6: 478-492.

Ege, Ragıp. 2009. "La place de la société civile dans la philosophie politique de Hegel et la question de l'économie politique" İçinde: Claude Diebolt ve Alain Alcouffe (der.). *La pensée économique Allemande*. Economica: 27-46.

Ege, Ragıp ve Igersheim, Herrade. 2008. "Rawls with Hegel: The Concept of Liberalism of Freedom" *The European Journal of History of Economic Thought* 15 (1): 23-44.

Ege, Ragıp ve Walraevens, Benoit. 2011. "G. W. F. Hegel: Towards a Reconciliation" İçinde: R. Ege ve H. Igersheim (der.). *Freedom and Happiness in Economic Thought and Philosophy*. Routledge: 183-98.

Elon, A. 2010. *Requiem Allemand: Une mistoire des juifs Allemands 1743-1933*. Denoël.

Elster, Jon. 1999. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Engelen, Ewald. 2003. "The Logic of Funding European Pension Restructuring and the Dangers of Financialisation", *Environment and Plannig A*, Vol 35.

Engels, Friedrich. 1962 [1886]. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*. İçinde: *Marx-Engels Werke*. Band 21,5. Dietz Verlag. [Türkçe çeviri (Fransızcadan): S. Belli (Çev.) 1992. "Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu". Ankara: Sol Yayınları.]

Engels, Friedrich. 2001 [1893]. "Letter to Franz Mehring" *Collected Works, Karl Marx*, Cilt 49. International Publishers.

Erdoğmuş, Belgin. 1994. *Roma Eşya Hukuku* (2. Baskı). İstanbul: Filiz Kitabevi.

Eren, Ercan ve Sarfati Metin (der.). 2011. *İktisatta Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ertürk, Korkut. 1999. "Marx, Postmodernity, and Transformation of the Individual" *Review of Radical Political Economics* 31 (2): 27-45.

Eubanks, Cecil L. 1984. *Karl Marx and Friedrich Engels: An Analytical Bibliography*. New York and London: Garland Publishing.

Ferguson, Adam. 1767 [2004]. *An Essay on the History of Civil Society*. Kessinger Publishing.

Ferry, Jean. 2010. "China and the World Economy". *Bruegel Policy Contribution (Marrch)*.

Feuerbach, Ludwig. 1842. "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" İçinde: *Ludwig Feuerbach. Kleinere Schriften II*, A.g.y.: 243-263. [Türkçe çeviri: O. Özügül (Çev.) 1991. "Felsefe Reformu için Geçici Tezler" İçinde: *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Ara Yayıncılık: 61-76. Fransızca çeviri: L. Althusser (Çev.) 1960. "Thèses provisoires pour la réforme de la philosphie" İçinde: *Manifestes philosophiques*. Presses universitaires de France: 104-126.]

Feuerbach, Ludwig. 1960 [1841]. *Das Wesen des Christentums*. İçinde: *Ludwig Feuerbach Sämtliche Werke*. Sechster Band. Frommann Verlag Günther Holzboog.

Feuerbach, Ludwig. 1970 [1839]. "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie" İçinde: *Ludwig Feuerbach. Kleinere Schriften II*. Akademie-Verlag: 16-62. [Türkçe çeviri: O. Özügül (Çev.) 1991. "Hegelci Felsefenin Eleştirisi" içinde: *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Ara Yayıncılık: 7-42. Fransızca çeviri: L. Althusser (Çev.) 1960. "Contribution à la critique de la philsophie de Hegel" İçinde: *Manifestes philosophiques*. Presses univesitaires de France: 11-56.]

Feuerbach, Ludwig. 1992. *L'essence du christianisme*. Gallimard.

Fikret, Tevfik. 1994 [1914]. "Tarihî Kadîm'e Zeyl (Bir Cevâb)" İçinde: M. Fuat. *Tevfik Fikret. Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği ve Seçme Şiirler*. Yapı Kredi Yayınları: 231-35.

Fine, Ben ve Saad-Filho, Alfredo. 2010. *Marx's Capital*. Pluto Press

Finkielkraut, A. 1989. *Nous autres modernes*. Paris: Folio Essais.

Finkielkraut, A. 1989. *La défaite de la pensée*. Paris: Folio Essais.

Finley, Moses. I. 1981 [1959]. "Was Greek Civilization Based on Slave Labour?" İçinde: *Economy and Society in Ancient Greece*. Chatto & Windus: 97-115.

Flood, Robert ve Hodrick, Robert. 1990. "On Testing for Speculative Bubbles". *The Journal of Economic Perspectives*. 4 (2):85-101.

Foley, Duncan. 1983. "On Marx's Theory of Money". *Social Concept* 1(1). 5-19.

Foley, Duncan. 1986. *Understanding Capital.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Foley, Duncan, 2003. "Marx's Theory of Money in Historical Perspective", Conference Paper at Mount Holyoke College, 4-8 August.

Fontenay, E. 1973. *Les figures juives de Marx.* Editions Galilēe.

Foucault, Micheal. 1970. *The Order of Things.* London: Tavistock.

Foucault, Micheal. 1972. *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language.* New York: Pantheon.

Foucault, Micheal. 1977. *Discipline and Punish.* London: Allen Lane.

Foucault, Micheal. 1980. *The History of Sexuality, Vol I: An Introduction.* New York: Vintage Books.

Franklin, Mitchell. 1958. "Alineation and Hegel's Justification for Codification" *Tulane Law Journal* 33: 133-142.

Franklin, Mitchell. 1970. "Legal Method in the Philosophies of Hegel and Savigny" *Tulane Law Journal* 44: 766-797.

Friedman, Milton ve Schwartz, Anna Jacobson. 1963. *The Great Contraction 1929-1933.* Princeton: Princeton University Press.

Frege, Gottlob. 1970. *On Sense and Reference.* İçinde: Peter Geach and Max Black (der.). *Philosophical Writings of Gottlob Frege.* Oxford: Basil Blackwell.

Freyer, Hans. 1954. *İndustri Çağı.* Çev. Bedia Akarsu Hüseyin Batuhan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 3.

Fromm, Erich. 1941. *Escape From Freedom.* New York: Owl Books.

Fuller, Steve. 1988. *Social Epistemology.* Bloomington: Indiana University Press.

Galbraith, John Kenneth. 1955. *The Great Crash 1929.* Houghton Mifflin Company Boston.

Gallison, Peter. 1988. "History, Philosophy, and the Central Metaphor" *Science in Context* 2 (1): 197-212.

Garret, Geoffrey. 2010. "G2 in G20,: China, the United States and the World after the Global Financial Crisis". Global Policy. 1 (1) January.

Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: Polity Press.

Giese, Julia. V. ve Tuxen, Christin. K. 2007. "Global Liquidity and Asset Prices in a Cointegrated VAR". Nuffield College, University of Oxford, and Department of Economics.

Gilpin, Robert. 2011. *Uluslararası İlişkilerin Ekonomi Politiği.* Çev.Murat Duran. Kripto Kitaplar.

Godden, Richard. 2011. "Fictions of Fictitious Capital". *Textual Practice.* 25:5. 853-866.

Goldstein, Fred. 2012. *Capitalism at a Dead End.* Published by World View Forum, New York.

Goody, Jack. 1977. *The Domestication of the Savage Mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gorz, Andre. 2011. *Maddesiz: Bilgi, Değer ve Sermaye.* Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gray, Marion W. 1976. "Government by Property Owners: Prussian Plans for Constitutional Reform on the County, Provincial, and National Levels in 1808" *The Journal of Modern History* 48 (1): 71-122.

Greenwald, Bruce ve Stiglitz, Joseph. 2008. "A Modest Proposal for International Monetary Reform". International Economic Association Meeting, Istanbul, (June).

Greider, William. 2003. *Tek Dünya.* Ankara: İmge Kitabevi.

Grinin, Leonid ve Korotayev, Andrey. 2010. "*Economic Dimension of Globalization*". *Journal of Globalization Studies.* 1 (1): 70-89.

Guscina, Anastasia. 2006. "Effects of Globalization on Labor's Share in National Income". IMF Working Paper. (December)

Günal, Nadi. 2003. *Roma Hukukundan Günümüze Kazandırıcı Zamanaşımı İle Mülkiyetin İktisabı (Usucapio).* Ankara: Yetkin Yayınları.

Güriz, Adnan. 2009. *Hukuk Felsefesi* (8. Baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Hamerow, Theodore S. 1958. *Restoration, Revolution, Reaction, Economics and Politics in Germany 1815-1871.* Princeton: Princeton University Press.

Hansen, Alvin Harvey. 1949. *Monetary Theory and Fiscal Policy.* McGraw-Hill.

Harré, Roy ve Madden, E. 1975. *Causal Powers.* Oxford: Basil Blackwell.

Harré, Roy. 1984. *The Philosophies of Science: An Introductory Survey.* 2. Baskı. Oxford: Oxford University Press.

Harvey, David. 1999. *Postmodenliğin Durumu.* Metis Yayınları.

Harvey, David. 2004. *Yeni Empreyalizm.* Everest Yayınları.

Harvey, David. 2006. *The Limits to Capital.* Verso.

Harvey, David. 2007. *Brief History of Neolberalism.* Oxford University Press.

Harvey, David. 2010. *A Companion to Marx's Capital.* Verso.

Harvey, David. 2011. *The Enigma of Capital.* Profile Books.

Hecker, Rolf. 2009. "The MEGA Project: An Edition between a Scientific Claim and the Dogmas of Marxism-Leninism" *Critique* 29 (1): 188-195.

Hecker, Rolf. 2010. "The History and Meaning of the MEGA Project fromIts Inception until 1990" *Marxism 21*: 281-292

Hegel, Georg W. Friedrich. 1923 [1803]. *System der Sittlichkeit*, in *Hegel's Sämtliche Werke.* Band VII. Schriften und Rechtsphilosophie, Verlag von Felix Meiner (Leipzig), Herausgegeben von Georg LASSON: 413-499. [Fransızca çeviri: Jacques Taminiaux (Çev.) 1976. *Système de la vie éthique.* Payot: 105-199.]

Hegel, Georg W. Friedrich. 1966 [1796-99]. *Theologische Jugendschriften.* Herausgegeben von Herman NOHL, Minerva Gmb, Frankfurt/Main. [Fransızca çeviri: J. Martin (kısmen çev.) 1966 [1971]. *L'Esprit du christianisme et son destin.* Librairie philosophique J. Vrin.]

Hegel, Georg W. Friedrich. 1973 [1807]. *Phänomenologie des Geistes.* Werke, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. [Fransızca çeviri: J. Hyppolite. *Phénoménologie de l'esprit.* Aubier Montaigne. 2 Cilt.]

Hegel, Georg W. Friedrich. 1986 [1821]. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke 7. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. [Türkçe çeviri: C. Karakaya (Çev.) 2004. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* Sosyal Yayınlar.]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003 [1821]. *Elements of the Philosophy of Right* İçinde: Allen W. Wood (der.). Çev. H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2003. *L'esprit du christianisme et son destin précédé de l'esprit du judaïsme.* Vrin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2006 [1821]. *Tüze Felsefesi, Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi.* Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *La philosophie de l'historie.* Le Livre de Poche.

Heidegger, Martin. 1986. *Chemins qui ne ménent nulle part.* Tel Gallimard.

Heise, M.; Schneider, R. ve Milleker, Broyer, C. 2005. "Global Liquidity Glut: Problem or Growth Driver?", Economic Research Allianz Group Dresder Bank. 47.

Held, D.; McGrew, A.; Goldblatt, D. ve Perraton, J. 1999. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture.* Polity and Stanford University Press.

Hess, M. 1850. "L'essence de l'argent" İçinde: E. Fontenay. 1973. *Ueber das geldwesen in les figures juives de Marx.* Editions Galilēe.

Hilferding, Rudolf. 1995. *Finans Kapital.* Çev. Yılmaz Öner. Belge Yayınları.

Hirschman, Albert O. 2008 [1977]. *Tutkular ve Çıkarlar Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?* İstanbul: Metis Yayınları.

Hobsbawm, Eric J. 1982. "Marx, Engels and Pre-Marxian Socialism" İçinde: Eric J. Hobsbawm (der.). *The History of Marxism, Vol. 1, Marxism in Marx's Day.* Bloomington: Indiana University Press.

Hobwsbawm, Eric. 1999 [1975]. "Sunu" İçinde: F. Engels. *İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu.* Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları.

Hodgson, Geoffrey. 2002. "Darwinsim in Econonmics: From Analogy to Ontology" *Journal of Evolutionary Economics* 12: 259-281.

Hourwitz, Z. 2001. *Apologie des juifs.* Syllepse.

Hudson, Michael. 2010. "From Marx to Goldman Sachs: The Fictions of Fictitious Capital and Financilization of Industry". *Critique* Vol. 38, No. 3, August 2010.

Hull, David L. 1988. *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science.* Chicago: Chicago University Press.

Hung, H. 2008. "Rise of China and the Global Overaccumulation Crisis". *Review of International Political Economy.* 15 (2): 149-179.

Hunt, E. K. 1979. "Marx's Theory of Property and Alienation" İçinde: Parel and Flanagan (der.). *Theories of Property: Aristotle to the Present.* Ontario: Wilfred Laurier University Press: 283-319.

Hunt, E. K. 1986. "Philosophy and Economics in the Writings of Karl Marx" İçinde: S. W. Helburn and D. F. Bramhall (der.). *Marx, Schumpeter & Keynes: A Centenary of Dissent.* Armonk, NY: M.E. Sharpe.

Hunt, E. K. 2002. *History of Economic Thought: A Critical Perspective.* New York: M. E. Sharpe.

Husson, Michel. 2008. "Toxic capitalism" *International Viewpoint* (Kasım). http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article1551 (Erişim Tarihi Mayıs 2012).

Husson, Michel. 2010. "The debate on the rate of profit". *International ViewPoint* (Temmuz) http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article1894 (Erişim Tarihi Mayıs 2012).

Hyppolite, Jean. 1951. "Aliénation et objectivation: A propos du livre de Lukács sur la 'jeunesse de Hegel'" İçinde: *Figures de la pensée philosophique.* Presses universitaires de France. 4. Bölüm: 122-145.

Hyppolite, Jean. 1971a. "Introduction" İçinde: Georg W. Friedrich Hegel. *L'esprit du christianisme et son destin.* Librairie philosophique J. Vrin: V-VIII.

Hyppolite, Jean. 1971b. "Hegel" İçinde: *Figures de la pensée philosophique*. Presses universitaires de France. 4. Bölüm: 73-352.

Illing, G. 2007. "Financial Stability and Monetary Policy a Framework". CESifo Working Paper, No. 1971.

İnsel, Ahmet. 2000. *İktisat İdeolojisinin Eleştirisi*. 2. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.

İslamoğlu, Huri. 2007. "A History of The Idea of Civil Society". İçinde: *Ottoman History As World History*. Cambridge: Cambridge University Press.

İşler, Ozan. 2010. *From Scarcity to Surplus: A Contribution to the Critique of Neoclassical Foundations*. Doktora Tezi. University of California, Riverside.

İşler, Ozan. 2011a. "Anaakım İktisadın Temelden Eleştirisine Doğru: Gizli Felsefi Varsayımların Somutlaşması Üzerine Bir Deneme" İçinde: Ozan İşler ve Feridun Yılmaz (der.). *İktisadı Felsefeyle Düşünmek*. İstanbul: İletişim Yayınları: 69-92.

İşler, Ozan. 2011b. "Kullanım Değerinin Belirsizliği Üzerine Elzem Notlar" *Doğu Batı* 55: 269-280.

İşler, Ozan ve Yılmaz, Feridun (der.). 2011. *İktisadı Felsefeyle Düşünmek*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Jacoby, Russell. 1971. "Towards a Critique Of Automatic Marxism: The Politics Of Philosophy From Lukacs To The Frankfurt School" *Telos* 10: 119-46.

Jacoby, Russell. 1975. "The Politics Of Crisis Theory: Toward A Critique Of Automatic Marxism II" *Telos* 23: 3-52.

Jaeger, Hasso. 1967. "Savigny et marx" *Archives de philosophie du Droit*. 12: 65-89.

Jayadev, Arjun ve Epstein, Gerald. 2005. "The Rise of Rentier Incomes in OECD Countries: Financialization, Central Bank Policy and Labor Solidarity". *Financialization and the World Economy*. Ed: Gerald Epstein, Edward Elgar.

Jayadev, Arjun ve Epstein, Gerald. 2007. "The Correlates of Rentier Returns in OECD Countries" *PERI Working Paper* Number 123.

Johnston, Donald. 2004. *Roman Law in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jouanjan, Olivier. 2005. *Une histoire de la pensée juridique en Allemagne (1800-1918), Idéalisme et conceptualisme chez les juristes Allemands du XIXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France.

Kaizoji, Taisei. 2000. "Speculative Bubbles and Crashes in Stock Markets" *Physica A*. 287 (3) (Aralık): 493-506.

Kant, Immanuel. 1965. *Critique of Pure Reason*. (Çev. Norman Kemp Smith). New York: S. Martin's.

Kant, Immanuel. 2009. *Idée d'une histoire universelle au ooint de vue cosmopolitique*. Folio Plus Philosophie.

Kantorowicz, Hermann. 1937. "Savigny and the Historical School of Law" *Law Quarterly Review* 53 (211): 326-343.

Karahanoğulları, Onur. 2002. "Marxizm ve Hukuk" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 57 (2): 61-92.

Karl Marx Frederick Engels Collected Works (KMFE-CW). 1975-2004. 50 Cilt. London: Lawrence & Wishart.

Katz, Stanley N. (der.). 2009. *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*. Cilt 4. Oxford: Oxford University Press.

Kelley, Donald R. 1978. "The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx" *The American Historical Review* 83 (2): 350-367.

Kelley, Donald R. 1984. *Historians and the Law in Post-Revolutionary France*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kelley, Donald R. 1997. "Men of Law and French Revolution" *The Writing of History and the Study of Law*. Variorum Collected Studies Series. Ashgate: Hampshire.

Kelley, Donald R. ve Smith, Bonnie G. 1984. "What Was Property? Legal Dimensions of the Social Question in France (1789-1848)" *Proceedings of the American Philosophical Society* 128 (3): 200-230.

Kelley, Donald R. ve Smith, Bonnie G. 1994. "Introduction" İçinde: Pierre-Joseph Proudhon. *What is the Property?* Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, Duncan. 2003. "Karl Marx and Historical Sociology" İçinde: Gerard Delanty ve Engin F. Isin (der.). *Handbook of Historical Sociology*. Londond: Sage Publications.

Kenessey, Zoltan. 1991. "Why *Das Kapital* Remained Unfinished" İçinde: W. J. Barber (der.). *Perspectives on the History of Economic Thought, Vol V: Themes in Pre-Classical, Classical, and Marxian Economics*. Edward Elgar: 119-133.

Keynes, John Maynard. 1936. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. London: Harcourt, Brace and World Inc.

Keynes, John Maynard, 1964. *The General Theory of Employment, Interest and Money*, A Harvest/HBJ Book.

Kharas, H. ve Gertz, G. 2010. "The New Global Middle Class", Wolfensohn Center for Development at Brookings.

Kindleberger, Charles. P. 2007. *Cinnet Panik ve Çöküş Mali Krizlerin Tarihi*. Çev.: Halil Tunalı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kleene, Stephen. C. 1989. "The Work of Kurt Gödel" İçinde: S. G. Shanker (der.). *Gödel's Theorem in Focus*. Londra: Routledge.

Klenner, Hermann. 1989. "Savigny's Research Program of the Historical School of Law and Its Intellectual Impact in19th Century Berlin" *The American Journal of Comparative Law* 37 (1): 67-80.

Kletzer, Christoph. 2007. "Custom and Positivity: An Examination of the Philosophic Ground of the Hegel-Savigny Controvery" İçinde: Amanda Perreau-Saussine ve James Bernard Murphy (der.). *The Nature of Customary Law*. Cambridge: Cambridge University Press.

Knorr-Cetina, Karin. 1981. *The Manufacture of Knowledge*. Oxford: Pergamon.

Knorr-Cetina, Karin ve Mulkay, Michael. 1983. *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage.

Kotz, David. 2008. *Financialization and Neoliberalism, Relations of Global Power*, University of Toronto Press.

Kotz, David. 2011. *Over Investment and the Economic Crisis of 2008*. http://people.umass.edu/dmkotz/OverInvestment_and_the_Crisis_11_01.pdf (Erişim Tarihi Mayıs 2012).

Knowles, Dudley. 1983. "Hegel on Property and Personality" *The Philosophical Quarterly* 33 (130): 45-62.

Koselleck, Reinhart. 2009. "Zümrevi Bir İktidar Birimi Olarak Hanenin Ortadan Kalkması, Fransız Devrimi ile 1848 Arasında Prusya'da Hane, Aile ve Hizmet-

kâr Hukukunun Değişimine Dair Notlar" *Kavramlar Tarihi, Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Kosík, Karel. 1976. *Dialectics of the Concrete: A Study on Problems of Man and World*. Boston Studies in the Philosophy of Science. R. S. Cohen and M. W. Wartofsky (der.), vol. LII, Dordrecht-Holland and Boston: D. Reidel Publishing Company.

Kregel, Jan. 1999. "A New Triffin Paradox for the Global Economy". mimeo UNCTAD, (Sep).

Kregel, Jan. 2008. "Financial Flows and International Imbalances-The Role of Catching - up by Late Industrializing Devoloping Countries", *Economics Working Paper Archive*. No. wp_528, (Feb).

Krugman, Paul. 2007. "The Big Meltdown", March 02, The New York Times.

Krugman, Paul. Wells, R. 2008. *Macroeconomics*. Worth Publishers.

Kuhn, Thomas. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London, New York: Verso.

Laclau, Ernesto ve Mouffe, Chantal. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso.

Lapavitsas, Costas. 2005. "Finance and Globalisation". *Conference Paper on the Comparative Political Economy of Globalization*. SOAS. 16-18 September 2005.

Lapavitsas, Costas. 2009. "Financialised Capitalism: Crisis and Financial Expropriation". *Research on Money and Finance, Discussion Paper* no 1.

Lascoumes, Pierre ve Zander, Hartwig. 1984. *Marx: du "vol de bois" à la critique du Droit, Karl Marx à la "Gazette rhénane" naissance d'une méthode*. Paris: Presses universitaires de France.

Laudan, Larry. 1977. *Progress and its Problems*. Berkley: University of California Press.

Laudan, Larry. 1996. *Beyond Positivism and Relativisim*. Colorado: Westview Press.

Lazare, B. 2010. *L'antisémitisme: Son histoire et ses causes*. Archives Karéline.

Lazzarato, Maurizio. 1996. "Immaterial Labor" İçinde: Paolo Virno and Michael Hardt (der.). *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Léon, A. 1992. *La conception matérialiste de la question juive*. Edi, Paris.

Leopold, David. 2007. *The Young Karl Marx, German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lerner, Josh ve Tirole, Jean. 2002. "Some Simple Economics of Open Source" *The Journal of Industrial Economics* 50 (2): 197-234.

Levine, Norman. 1987. "The German Historical School of Law and the Origins of Historical Materialism" *Journal of the History of Ideas* 48 (3): 431-451.

Li, Ming. 2009. Yükselen Çin ve Kapitalist Dünya Ekonomisinin Çöküşü. Çev. Aytül Kantarcı, Ercüment Özkaya. Epos Yayınları.

Linebaugh, Peter. 1976. "Karl Marx, the Theft of Wood, and Working Class Composition: A Contribution to the Current Debate" *Crime and Social Justice* 6: 5-16.

Little, Daniel. 1991. *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press.

Locke, John. 1691 [1824]. *The Second Treatise of Government*. İçinde: *The Works of John Locke. Cilt V: Economic Writings and Two Treatises of Government*. Rivington.

Löwith, K. 2002. *Histoire et salut*. Ėditions Gallimard.

Löwy, M. 2010. *Juifs hétérodoxes*. Editions de l'eclat.

Lubasz, Heinz. 1976. "Marx's Initial Problematic: The Problem of Poverty" *Political Studies* 24 (1): 24-42.

Lukács, Georg. 1967 [1948]. *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*. Luchterchand Verlag.

Lukács, Georg. 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Çev. Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Mah-Hui, M. ve Hoe Ee, K. 2010. From Marx to Morgan Stanley: Inequality and Financial Crisis". Turkish Economic Associaiton Discussion Paper 2010/13.

Mandel, Ernst. 1971. *The Formation of the Economic Thought of Karl Marx, 1843 to Capital*. New York: Monthly Review Press.

Manicas, Peter T. 1987. *A History and Philosophy of the Social Sciences*. New York: Basic Blackwell.

Mankiw, N. Gregory ve Weil, David N. 1998. "The Baby Boom. The Baby Bust, And The Housing Market" *NBER Working Paper* No. W2794.

Martins, Nuno. 2010 "*Globalisation, Inequality and the Economic Crisis*", New Political Economy, Routledge.

Marx-Engels Correspondence 1867 http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/67_08_24.htm (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Marx, Karl. 1843a [1976]. *Zur Judenfrage*. İçinde: *Marx-Engels Werke*. Band 1. Dietz Verlag: 347-77. [Türkçe çeviri: Niyazi Berkes (der.). 1968. *Yahudi Meselesi*. Ankara: Sol Yayınları.]

Marx, Karl. 1843b [1982]. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. İçinde: *Karl Marx Friedrich Engels Gesammtausgabe (MEGA)*. Band 2. Dietz Verlag: 3-137.

Marx, Karl. 1844 [2000]. *Ökonomisch-Philosophische Manuscript aus dem Jahre 1844*. İçinde: *K. Marx und F. Engels, Werke*. Ergänzungsband, 1. Teil: 465-588. [Türkçe çeviri (Fransızcadan): K. Somer. (Çev.) 1976. *1844 El Yazmaları. Ekonomi Politik ve Felsefe*. Ankara: Sol Yayınları.]

Marx, Karl. 1859 [1971]. *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*. İçinde: *Marx-Engels Werke*. Band 13, 7. Dietz Verlag. [Türkçe çeviri (Fransızcadan): S. Belli (Çev.) 1979. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Ankara: Sol Yayınları.]

Marx, Karl. 1867 [1962]. *Das Kapital*. İçinde: *Marx-Engels Werke*. Band 1. Dietz Verlag, Band 23: 11-802. [Türkçe çeviri (İngilizceden): A. Bilgi (Çev.) 1986. *Kapital. Birinci Cilt*. Ankara: Sol Yayınları.]

Marx, Karl. 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Maurice Dobb (der.). New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1973. *Grundrisse*. Çev. M. Nicolaus, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl 1975. *Early Writings*. Çev. R. Livingstone. Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl. 1975 [1837]. "Letter from Marx to His Father" İçinde: Karl Marx ve Friedrich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1975 [1842a]. "Proceedings of the Sixth Rhine Province Assembly,

Third Article, Debates on the Law on Thefts of Wood" İçinde: Karl Marx ve Frederich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1975 [1842b]. "The Philosophical Manifesto of the Historical School of Law" İçinde: Karl Marx ve Frederich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1975 [1842c]. "Communism and the Augsburger Allgemeine Zeitung" İçinde: Karl Marx ve Frederich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1975 [1842d]. "The Industrialists of Hanover and Protective Tariffs" İçinde: Karl Marx ve Frederich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1975 [1843]. "*Justification of the Correspondent from the Mosel*" İçinde: Karl Marx ve Frederich Engels. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1976. *Capital, Vol. I.* Çev. B. Fowkes. Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl. 1976 [1859]. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları.

Marx, Karl. 1977. "Karl Marx Proudhon Üzerine, J. B. Schweitzer'e Mektup (24 Ocak 1865)" İçinde: Karl Marx ve Friedrich Engels. *Seçme Yapıtlar*, Cilt: II. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. 1981. *Capital, Vol. III.* Çev. D. Fernbach. Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl. 1987. *An Introduction to the Critique of Political Economy* [1859] İçinde: Karl Marx ve Friedrich Engels. *Collected Works, Cilt 29, Karl Marx: 1857-1861*. New York: International Publishers.

Marx, Karl. 1990. *Capital Vol. 1*. London: Penguin.

Marx, Karl. 1993. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin.

Marx, Karl. 1993a [1867]. "[Kapital'in] Almanca Birinci Baskısına Önsöz" İçinde: K. Marx. *Kapital*. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. 1993b [1859]. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli. Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl. 1999. *The Poverty of Philosophy*. Amherst. New York: Prometheus Books.

Marx, Karl. 2000. *1844 El Yazmaları*. İstanbul: Birikim Yayınları.

Marx, Karl. 2000. *Theories of Surplus Value*. New York: Prometheus.

Marx, Karl. 2003, *Kapital*, Üçüncü Cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları.

Marx, Karl. 2004. "Odun Hırsızlığı Yasasıyla İlgili Tartışmalar" Çev. Alper Yavuz ve Cem Çomunoğlu. *İnsancıl Aylık Kültür Sanat Dergisi* 168: 14-17.

Marx, Karl. 2005. *Orman Kaçakçılığı Yasası Üzerine, Özel Mülkiyet ve Suç Siyasetine Dair İlk Yazılar*. Çev. Selin Ceyhan. Ankara: Kalan Yayınları.

Marx, Karl. 2006. *Sur la question juive*. Paris: La fabrique éditions.

Marx, Karl. 2008. *Grundrisse*. Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları.

Marx, Karl. 2009a. *Kapital*. Birinci Cilt. Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları.

Marx, Karl. 2009b. *Kapital*. İkinci Cilt, Çev. Alaattin Bilgi, Sol Yayınları.

Marx, Karl. 2010a. "Odun Hırsızlığı Yasası Tartışmaları, 27 Ekim 1842, Rheinische Zeitung" Çev. Cem Çomunoğlu. *İnsancıl Aylık Kültür Sanat Dergisi* 236: 34-38.

Marx, Karl. 2010b. "Odun Hırsızlığı Yasası Tartışmaları, 30 Ekim 1842, Rheinische Zeitung" Çev. Cem Çomunoğlu. *İnsancıl Aylık Kültür Sanat Dergisi* 245: 22-25.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1845 [1978]. *Thesen über Feuerbach.* İçinde: *Marx-Engels Werke.* Band 3. Dietz Verlag: 533-35. [Türkçe çeviri (Almancadan): A. Kardam (Çev.) 1999. "Feuerbach Üzerine Tezler" içinde: *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*. Ankara: Sol Yayınları: 21-24.]

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1846 [1969]. *Die deutsche Ideologie.* İçinde: *Marx-Engels Werke.* Band 3. Dietz Verlag. [Türkçe çeviri (Fransızcadan): S. Belli (Çev.) 1999. *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*. Ankara: Sol Yayınları.]

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1970. *The German Ideology.* C. J. Arthur (der.). New York: International Publishers. (tıpkıbasım için bkz. http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01a.htm, Erişim Tarihi Mayıs 2012)

Marx, Karl ve Engels, Friedrich. 1975. *Collected Works, Cilt 1, Karl Marx: 1835-1843*. New York: International Publishers.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1994. *Kutsal Aile.* Ankara: Sol Yayınları.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 1998. *The Communist Manifesto: A Modern Edition.* London: Verso.

Marx, Karl ve Friedrich Engels 1998. *The German Ideology.* Amherst. New York: Prometheus Books.

McLellan, David. 1970. *Marx Before Marxism.* New York: Harper and Row Publishers.

McNally, David. 2011. "Marx, Marxists and thw Financial Forms of the Crisis", *Management Concepts and Philosophy.* Vol.5, No.2

Mendelssohn, M. 2007. *Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme.* Tel Gallimard.

Michel, Jacques. 1986. "Marx et la loi sur les vols de bois, les leçons du droit coutumier" İçinde: Claude Journès (der.). *La coutume et la loi: Études d'un conflit.* Lyon: Presses universitaires de Lyon.

Milios, John. 2002. Theory of Value and Money, Sixth International Conference in Economics, Economic Research Center, Metu, Ankara, September 11-14 2002.

Miller, Richard W. 1987. *Fact and Method.* Princeton: Princeton University Press.

Minassian, Teresa. 2007. "Globalization, Financial Markets and Fiscal Policy". IMF Working Paper.

Minsky, Hayman Philip. 1982. *Can "It" Happen Again? Essays On Instability and Finance*, M.E. Sharpe,Inc.Armonk. New York.

Minsky, Hayman Philip. 1986. *Stabilizing an Unstable Economy*, Mc Graw Hill.

Minsky, Hayman Philip. 1992. "The Financial Instability Hypothesis". *The Jerome Levy Economics Institute.*

Mishkin, Frederic. 2001. *The Economics of Money, Banking and Financial Markets.* 6th Edit, Addison Wesley.

Mishkin, Frederic. 2006. *The Next Great Globalization*, Princeton University Press.

Misrahi, R. 1972. *Marx et la question juive.* İdees Gallimard.

Moglen, Eben. 1999. "Anarchism Triumphant: Free Software and the Death of Copyright" http://moglen.law.columbia.edu/publications/anarchism.html (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Moglen, Eben. 2000. "Free Software Matters: When Code Isn't Law" http://moglen.law.columbia.edu/publications/lu-01.html (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Moglen, Eben. 2003a. "Freeing the Mind: Free Software and the Death of Proprietary" http://moglen.law.columbia.edu/publications/maine-speech.html (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Moglen, Eben. 2003b. "The dotCommunist Manifesto" http://moglen.law.columbia.edu/publications/dcm.html (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Mohun, Simon. 2002. "The Australian Rate of Profit 1965-2001", *Journal of Australian Political Economy* No 52.

Mohun, Simon. 2006. "Distributive Shares in the US Economy: 1964-2001" *Cambridge Journal of Economics.* 30 (3): 347-370.

Mohun, Simon. 2009. "Aggregate Capital Productivity in the US Economy, 1964-2001" *Cambridge Journal of Economics.* 33 (5): 1023-1046.

Mollo, M. 2010. "Credit, Fictitious Caspital and Financial Crises". Deparment of Economics Working Paper 335. University of Brasilia.

Moseley, Fred. 2004. "*Marxian Crisis Theory and the Postwar U.S Economy*". Conference Paper, Institute for Social Sciences.

Musto, Marcello. 2010. "Marx is Back: The Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA) Project" *Rethinking Marxism* 22 (2): 290-291.

Nesvetailova, Anastasia. 2007. "Liquidity Illusions in the Global Financial Architecture" http://archive.sgir.eu/uploads/nesvetailova-turin%202007.pdf

O'Donohue, W. ve Kitchener R. (der.). 1999. *Handbook of Behaviorism.* San Diego, CA: Acadamic Press.

O'Hara, Philip Anthony. 2000 "Money and Credit in Marx's Political Economy and Contemporary Capitalism". *History of Economics Review* 32: 83-95b

Onaran, Özlem; Stockhammer, E. ve Graft, L. 2011. "Financialisation, Income Distribution and Aggregate Demand in the USA" *Cambridge Journal of Economics.* 35 (4): 637-661.

Online Etymology Dictionary. http://www:etymonline.com/ (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Orhangazi,Özgür. 2007. "Financialization and capital Accumulation in the Non-Financial Corporate Sector:A Theoretical and Empirical Investigation of the U.S. Economy:1973-2003" *Political Economy research Institute, Working paper series* No.149. (October 2007).

Orhangazi, Özgür. 2008. "Keynesgil Finansal Düzenlemelerden Finansallaşmaya: İktisat Literatürü ve ABD Ekonomisinin Finansallaşmasına Tarihsel Bir Bakış", *ODTÜ Gelişme Dergisi. Cilt 35, Sayı 1.* 133-159.

Orhangazi, Özgür. 2008. *Financialization and the US Economy.* Edward Elgar.

Özel, Hüseyin. 2000. "The Explanatory Role of the General Equilibrium Theory: An Outline into a Critique of Neoclassical Economics" *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 18(1): 257-285.

Özel, Hüseyin. 2003. "Closing the Open Systems: Two Examples for the "Double Hermeneutics in Economics" *ODTÜ Gelişme Dergisi* 30 (Aralık): 223-248.

Padover, Saul K. 1980 [1978]. *Karl Marx: An Intimate Biography.* New York: Mentor Books.

Palley, Thomas. 2003. "Asset Price Bubbles and the Case for Asset-Based Reserve Requirements", *Challenge,* 46(3)

Papadatos, Demophanes. 2009. "Central Banking in Contemporary Capitalism", *Research on Money and Finance, Discussion Paper.* No 5.

Papadimitriou, Dimitri ve Wray, Randal. 1999. "Minsky Analysis of Financial Capitalism", The Levy Economics Institute of Bard College, Working Paper No. 275.

Pasukanis, Evgeny B. 2011 [1926]. *Genel Hukuk Teorisi ve Marxizm.* Çev. Onur Karahanoğulları. İstanbul: Birikim Yayınları.

Penner, R. ve Steuerle, E. 2003. "Budget Crisis at the Door", The Urban Institute.

Polanyi, Karl. 1935. "The Essence of Fascism" İçinde: J. Lewis, K. Polanyi ve D.K. Kitchin (der.). *Christianity and The Social Revolution.* London: Victor Gollancz Ltd.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time.* New York: Rinehart & Co.

Polanyi, Karl. 1947a. "Our Obsolete Market Mentality: Civilization Must Find a New Thought Pattern" *Commentary, Vol. III,* January-June: 109-117.

Polanyi Karl. 1947b. "On Belief in Economic Determinism" *The Sociological Review*: 96-102

Polanyi, Karl. 1977. *The Livelihood of Man.* Harry W. Pearson (der.). New York: Academic Press.

Poliakov, L. 1994. *Histoire de l'antisemitisme.* Calmann-Lévy.

Pollin, Robert. 2000. "Globalization, Inequality and Financial Instability: Confronting the Marx, Keynes and Polanyi Problems in the Advanced Capitalist Economies" Political Economy Research Institute Working Paper, No 8.

Popper, Karl. 1950. *Open Society and Its Enemies.* Princeton: Princeton University Press.

Postone, Moishe. 2009. "Theorizing the Contemporary World: Robert Brenner, Giovanni Arrighi, David Harvey", Political Economy of the Present and Posible Global Futures, Athem Press.

Proudhon, Pierre-Joseph. 2010 [1840]. *Mülkiyet Nedir? Veya Hukukun ve Yönetimin İlkesi Üzerine Araştırmalar.* Çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Pryke, M. ve Allen, J. 2000. "Monetized time-space: Derivatives-Money's New Imaginary?" *Economy and Society*, 29(2): 264-284.

Quine, Willard van Orman. 1953. "Two Dogmas of Empiricism" İçinde: *From a Logical Point of View.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 20-46.

Ragin, Charles C. 2000. *Fuzzy Set Social Science.* Chicago: University of Chicago Press.

Rajan, Raghuram. 2006. "Global Imbalances and Financial Reform With Examples From China" *Cato Journal* Vol.26, No.2.

Ramirez, Miguel. 2010. "Marx Globalization and the Falling Rate of Profit", Trinity College Department of Economics Working Paper 10-02.

Ramirez, Miguel. 2011. "Is the Falling Rate of Profit the Driving Force Behind Globalization?", Trinity College Department of Economics Working Paper 11-04.

Raymond, Eric S. 1999. *The Cathedral and the Bazaar.* Sebastopol, CA: O'Reilly & Associates.

Razin, Assaf ve Sadka, Efraim. 2003. "Privatizing Social Security Under Balanced Budget Constraints". *CESIFO Working Paper.* No 1039.

Razin, Assaf ve Sadka, Efraim. 2005. *The Decline of the Welfare State: Demography and Globalization,* The MIT Press.

Renaut, A. 1999. "Naissance de la modernité" İçinde: A. Renaut. *Histoire de la philosophie politique, Tome 2.* Calmann-Lévy.

Renaut, A. 1999. "Critique anarchiste critique marxiste" İçinde: A. Renaut. *Les critiques de la modernité politique, Tome 4.* Calmann-Lévy.

Renaut, A. 1999. "Universalisme et differentialisme le moment herderien" İçinde: A. Renaut. *Lumirées et romantisme.* Calmann-Lévy.

Robbins, Lionel. 1972. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science.* London: Macmillan.

Rodrik, Dani. 2010. "Making Room For China in the World Economy". AEA, Growth in a Partially De-Gloabalized World.

Rogoff, Kenneth ve Reinhart, Carmen. 2010. *Bu Defa Farklı,* Çev. Levent Konyar. NTV Yayınları

Rojahn, Jürgen. 2012. "Publishing Marx and Engels After 1989: The Fate of MEGA" Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam, Hollanda. http://www.iisg.nl/imes/documents/mega-e98.pdf (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Rosanvallon, P. 2004. *Refah Devleti'nin Krizi.* Dost Kitabevi.

Rosdolsky, Roman. 1989. *The Making of Marx's 'Capital'.* London: Pluto Press.

Rosenkranz, Karl. 1844 [2004]. *Vie de Hegel.* Fransızca çev. P. Osmo. Editions Gallimard.

Roubini, Nouriel ve Mihm, S. 2010. *Crisis Economics.* The Penguin Press.

Ruse, Micheal. 1975. "Charles Darwin and Artifical Selection" *Journal of the History of Ideas* 36 (2): 339-350.

Russo, Alberto ve Zanini, Adelino. 2010. "On the Expansion of Finance and Financialisation", Preliminary Draft.

Sahlins, Peter. 1994. *Forest Rites: the War of the Demoiselles in Nineteenth-Century France.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Santos, Paulo. 2009. "On the Content of Banking in Contemporary Capitalism", *Research on Money and Finance Discussion Paper* no 3.

Satlıgan, Nail. 2009. "Günümüz Kapitalizminin Pamuk İpliği", içinde: *Dünya Kapitalizminin Krizi,* Belge Yayınları.

Savigny, Frederich Karl von. 1831. *Of the Vocation of Our Age for Legislation.* Çev. Abraham Hayward. London: Littlewood and Co. Old Bailey.

Savigny, Friedrich Karl von. 1840 [1803]. *Traité de la possession d'après les principes du droit romain.* (Almancadan Fransızcaya çev. Jules Beving). Bruxelles: Société belge de librarie Hauman et Comp.

SBKP Merkez Komitesi, Marxizm-Leninizm Enstitüsü. 1998 [1862]. "Sunuş" içinde: K. Marx. *Artı-Değer Teorileri.* Çev. Yurdakul Fincancı. Ankara: Sol Yayınları.

Schaff, Adam. 1980. *Alienation as a Social Phenomenon.* Oxford: Pergamon Press.

Schnabl, G. ve Hoffmann, A. 2007. "Monetary Policy, Vagabonding Liquidity and Bursting Bubbles in New and Emerging Markets - An Overinvestment View", CESifo Working Paper Series, No. 2100.

Shaikh, Anwar. 1978. "An Introduction to the History of Crisis Theories". *US Capitalism in Crisis.* New York: URPE.

Shaikh, Anwar. 1987. "The Falling Rate of Profit and the Economic Crisis in the US"http://homepage.newschool.edu/~AShaikh/The%20Falling%20Rate%20of%20Profit%20and%20the%20Economic%20Crisis%20in%20the%20US.pdf (Erişim tarihi: Mayıs 2012).

Shaikh, Anwar. 2011. "The First Great Depression of the 21st Century", *Socialist Register 2011*.

Shaikh, Anwar ve Tonak, Ahmet. 1996. "Measuring the wealth o f nations: The political economy of national accounts" Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Shaikh, Anwar, Tonak, Ahmet. 2002. "The Rise and Fall of the U.S. Welfare State" http://homepage.newschool.edu/~AShaikh/Rise%20and%20Fall%20of%20the%20US%20welfare%20State.pdf (Erişim tarihi: Mayıs 2012).

Shapere, Dudley. 1984. *Reason and the Search for Knowledge*. Dordrecht: D. Reidel.

Sherover, Erica. 1979. "The Virtue of Poverty: Marx's Transformation of Hegel's Concept of Poor" *Canadian Journal of Political and Social Theory* 3 (1): 53-66.

Shutt, Harry. 2003. Kapitalizmle Derdim Var. Kitap Yayınevi.

Smaghi, Lorenzo. 2007. "Global Imbalances and Monetary Policy" *Journal of Policy Modeling* 29: 711-727.

Small, Albion W. 1923. "The Thibaut-Savigny Controversy: Continuity as a Phase of Human Experience" *American Journal of Sociology* 28 (6): 711-734.

Smith, A. 1776. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: Penguin Books. (Cilt 1, Kitap I-III, 1973); (Cilt 2, Kitap IV-V,1999). [Türkçe çeviri: H. Derin (Çev.) 2008. *Milletlerin Zenginliği*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.]

Snow, C. P. 2007. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soederberg, Susanne. 2010. "Cannibalistic Capitalism", Conference Paper of the ECPR. Stockholm, Sweden.

Solow, Robert. 1956. "A Contribution to the Theory of Economic Growth" *The Quarterly Journal of Economics Vol. 70* (1):65-94.

Söderberg, Johan. 2002. "Copyleft vs. Copyright: A Marxist Critique" *First Monday* 7: 3-4 http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/view/938/860 (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Stallman, Richard M. 2002. *Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman*. Boston: GNU Press.

Stern, Fritz (der.). 1956. *Varieties of History*. Cleveland: World.

Sterrett, Susan G. 2002. "Darwin's Analogy between Artificial and Natural Selection" *Studies in History and Philosophy of Biological and Medical Sciences* 33: 151-168.

Steuart, James. 1767 (1967). *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy: Being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations*. Ed. A. Miller and T. Cadell.

Stiglitz, Joseph. 2003. *90'ların Yükselişi*. CSA Global Yayın Ajansı.

Stiglitz, Joseph. 2010. *Free Fall*. W.W. Norton & Company

Stillman, Peter G. 1989. "Hegel's Analysis of Property in the Philosophy of Right" *Cardozo Law Review* 10 (5-6): 1031-1072.

Tabb, William. 2010. "Marxism, Crisis Theory and the Crisis of the Early 21st Century" *Science and Society, Vol. 74 No 3* (July).

Taiwo, Olufemi. 1996. *Legal Naturalism: A Marxist Theory of Law.* Ithaca: Cornell University Press.

Taminiaux, Jacques. 1976. "Introduction" à la traduction du *System der Sittlichkeit.* Payot: 7-104.

Taylor, Charles. 1985a. "Interpretation and the Sciences of Man" İçinde: *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers, Vol. II.* Cambridge: Cambridge University Press: 15-57.

Taylor, Charles. 1985b. "Social Theory as Practice" İçinde: *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers, Vol. II.* Cambridge: Cambridge University Press: 91-115.

Tekeli, İlhan ve İlkin, Selim. 2003. *Bir Cumhuriyet Öyküsü. Kadrocuları ve* Kadro'*yu Anlamak.* Tarih Vakfı Yayınları: 134.

Temin, P. 1976. "Lessons for the Present from the Great Depression", *The American Economic Review,* 66(2): 40-45.

Thompson, Edward Palmer. 1975. *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act.* London: Allen Lane.

Thompson, Edward Palmer. 2006 [1993]. "Görenek, Hukuk ve Genel Haklar" *Avam ve Görenek.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tome, Juan Pablo Mateo. 2011. "Financialization as a Theory of Crisis in a Historical Perspective" *PERI Working Paper*: 262.

Tonak, Ahmet. 2008. "[Dissemination and Reception of *Grundrisse* in the World:] Turkey" İçinde: M. Musto (der.). *Karl Marx's* Grundrisse*: Foundations of the Critique of Political Economy after 150 Years.* New York: Routledge: 274-276.

Tonak, Ahmet. 2010. *Batan Piyasalar 21. Yüzyılın İlk Buhranı.* Kırmızı Yayınları.

Toporowski, Jan. 1999."Kalecki and the Declining Rate of Profit", *Review of Political Economy.* 11(3): 355-371.

Toulmin, Stephen E. 1990 *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago: University of Chicago Press.

Traverso, E. 2000. *Les marxisten et la question juive.* La Breche.

Van Fraassen, Bas. 1991. *Laws and Symmetry.* Oxford: Clarendon Press.

Vasudevan, Ramaa. 2008a. "From the Gold Standard to the Floating Dollar Standard", *Review of Radical Political Economics, Volume 41* No.4, Fall 2009.

Vasudevan, Ramaa. 2008b. "Finance Imperialism and the Hegemony of the Dollar", *Monthly Review, Vol.59,* Issue 11.

Veblen, Thorstein. 1908a. "On the Nature of Capital" *The Quarterly Journal of Economics* 22 (4): 517-542.

Veblen, Thorstein. 1908b. "On the Nature of Capital: Investment, Intangible Assets, and the Pecuniary Magnate" *The Quarterly Journal of Economics* 23 (1): 104-136.

Veblen, Thorstein. 1932. *The Theory of Business Enterprise.* New York: Charles Scribner's Sons.

Vercellone, Carlo. 2007. "From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism" *Historical Materialism* 15 (1): 13-36.

Vilar, Pierre. 1982. "Histoire du droit, histoire totale" *Une histoire en construction: Approche marxiste et problèmatiques conjoncturelles.* Paris: Gallimard/le Seuil, Hautes Etudes.

Vilar, Pierre. 1982. "Marx and Concept of History" İçinde: Eric J. Hobsbawm (der.). *The History of Marxism, vol. 1, Marxism in Marx's Day*. Bloomington: Indiana University Press.

Virno, Paolo 2001. "General Intellect". Çev. Arianna Bove. İçinde: *Lessico Postfordista*, Milano: Feltrinelli. http://www.generation-online.org/p/fpvirno10.htm (Erişim tarihi Mayıs 2012).

Wahl, Jean André. 1929 [1951]. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Presses Universitaires de France.

Walker, Angus. 1971. "Karl Marx; the Declining Rate of Profit and British Political Economy" *Economica*, 38(152):362-377.

Wallerstein, Immanuel. 2010. "Structural Crisis in the World System" *Monthly Review*, 62(10) (Mart).

Warnkönig, Leopold August. 1838. "On the Law of Possession, Analysis of Savigny's Treatise on the Law of Possession" *The American Jurist and Law Magazine*: 13-48/257-291.

Weinstock, N. 1969. *La sionisme contre Israel*. François Maspero.

Wendling, Amy E. 2005. "Comparing the Two Editions of Marx-Engels Collected Works" *Socialism and Democracy* 19 (1): 181-189.

Westphal, Kenneth. 1993. "The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right" İçinde: Frederick C. Beiser (der.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Whisner, William. 1989. "Self-Deception, Human Emotion, and Moral Responsibility: Toward A Pluralistic Conceptual Scheme" *Journal For The Theory of Social Behaviour* 19 (4): 389-410.

Whisner, William. 1994. "To 'Ideology, First-Person Authority, and Self-Deception'" *Social Epistemology* 8 (2): 199-213.

White, Hayden. 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press.

Whitehead, Alfred North. 1979. *Process and Reality*. New York: Free Press.

Wieviorka, Michel. 2005. "From Marx and Braudel to Wallerstein" *Contemporary Sociology*. 34(1).

Wilner, Eduaro. 2006. "Darwin's Artificial Selection as an Experiment" *Studies in the History and Philosophy of Biological and Medical Sciences* 37: 26-40.

Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge & Kegan Paul.

Woolgar, Steve. 1988. *Science: The Very Idea*. London: Tavistock.

Xifaras, Mikhail. 2002. "Marx, jutice et jurisprudence, une lecture des 'vols de bois'" *Revue française d'histoire des idées politiques* 15: 63-112.

Xifaras, Mikhail. 2004. "L'individualisme possessif, spéculatif (et Néanmoins Romain) de Hegel, quelques remarques sur la théorie hégélienne de la propriété" İçinde: Jean-François Kervégan ve Gilles Marmasse (der.). *Hegel, penseur du droit*. Paris: CNRS Editions.

Yalçıntaş, Altuğ. 2009. *Intellectual Paths and Pathologies: How Small Events in Scholarly Life Accidentally Grow Big*. Yayınlanmış Doktora Tezi. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam.

Yalçıntaş, Altuğ. 2011. "On Error: Undisciplined Thoughts on One of the Causes of Intellectual Path Dependency" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 66 (2): 215-233.

Yalçıntaş, Altuğ. 2012a. "A Notion Evolving: From 'Institutional Path Dependence' to 'Intellectual Path Dependence' *Economics Bulletin* 32 (2): 1091-1098.

Yalçıntaş, Altuğ. 2012b. "The Problem of Epistemic Cost: Why Do Economists Not Change Their Minds (about the 'Coase Theorem')?" *American Journal of Economics and Sociology*. Yayın aşamasında.

Yalçıntaş, Altuğ. Hazırlanıyor. *Evrim Kuramlarından Kuramların Evrimine: İktisadi Açıklamaların Çeşitliliği Üzerine Bir Deneme.*

Zheng, Yongnian ve Chen, Minjia. 2009. "How Effective Will China,s Four Trillion Yuan Stimulus Plan Be?" *The University of Nottingham China Policy Institute, Briefing Series* Issue 49.

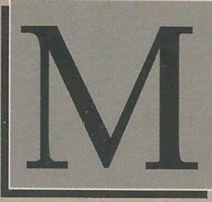
Zhu, Andong ve Kotz, David. 2011. "The Dependence of China's Economic Growth on Exports and Inveswtment" *Review of Radical Political Economics.* 43 (9).

Žižek, Slavoj. 2002. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.

İSİM DİZİNİ

KONU DİZİNİ

Bugün Avrupa'da Marx'ın sözünü ettiği bir komünizm hayaleti dolaşıyor mu, bunun tayinini okuyucuya bırakıyoruz. Bizim bu çalışma dolayısıyla görebildiğimiz, iktisatta bir hayaletin dolaşıyor olduğu – Marx'ın hayaleti.



arx ve Engels *Komünist Manifesto*'da, komünizm hayaletinin en nihayetinde kapitalizmi yıkarak somutlaşacağından bahsediyordu. Bugün, bu hayaletin varlığına olan inancın bazı kapitalizm karşıtı çevrelerde bile yok sayıldığı bir çağı yaşıyoruz. Peki, sahiden de ruh çağıracak, tarihî bir dönemeçte ismen zikredilecek bir yazar mıdır Marx? Yoksa insanlığın başka bir dünya hayal etmesini doğuran şartlar bugün hâlâ var olmaya devam mı etmektedir?

Marx anlatmaya devam ediyor. Kapitalizmi niteleyen, onun bitip tükenmek bilmeyen iştahını açıklayan kuramıyla, zihin açıcı ve benzersiz bir düşünür olarak varlığını koruyor. Onun meşhur hayalet metaforuna gönderme yapan kitap, Marx'ın sorularını ve yöntemini hatırlatıyor, yeniden yorumluyor. Mevcut yaklaşımları özetlerken, güçlü bir alternatif olarak sorunları ele alış biçimini irdeliyor.

İktisadi Düşünce Girişimi'nin yeni bir kolektif çalışması: Alp Yücel Kaya, Hüseyin Özel, Ragıp Ege, Serhat Koloğlugil, Altuğ Yalçıntaş, Sevinç Orhan, Ozan İşler, Metin Arslan, Metin Sarfati, Kaan Öğüt kitaba katkıda bulunan iktisatçılar. ■






ISBN-13: 978-975-05-1101-1
9 789750 511011